



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2021

conexus 4/1: Fremdbestimmung und Selbstbestimmung

Edited by: Rother, Wolfgang

Abstract: Die gegenwärtige Pandemie erinnert uns an die Grenzen der Selbstbestimmung – Grenzen, die gesetzt werden durch die epidemiologische Situation selbst, die uns zu tauglichen Massnahmen nötigt, aber auch durch die wissenschaftliche Expertise, die diese Massnahmen erarbeitet und evaluiert und vor allem durch die staatlichen Instanzen, die sie beschliessen und durchsetzen. In der Pandemie zeigt sich, wie die Bewertung von Fremd- und Selbstbestimmung je nach Perspektive und Interessen anders ausfällt. In der vorliegenden conexus-Nummer untersuchen Fachleute aus unterschiedlichen Disziplinen, wie die Antonyme Selbstbestimmung und Fremdbestimmung sich gegenseitig bedingen und dialektisch aufeinander bezogen sind.

DOI: <https://doi.org/10.24445/conexus.2021.04.001>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-205146>

Edited Scientific Work

Published Version



The following work is licensed under a Creative Commons: Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0) License.

Originally published at:

conexus 4/1: Fremdbestimmung und Selbstbestimmung. Edited by: Rother, Wolfgang (2021). Zürich: Hauptbibliothek Open Publishing Environment (HOPE).

DOI: <https://doi.org/10.24445/conexus.2021.04.001>

conexus 4/2021

Fremdbestimmung und Selbstbestimmung

Herausgegeben von Wolfgang Rother

Publikationen der fortgeschrittenen
Forschenden und Lehrenden
der Universität Zürich

Publiziert mit Unterstützung der Privatdozenten-Stiftung der Universität Zürich und der Vereinigung der fortgeschrittenen Forschenden und Lehrenden der Universität Zürich

© 2021 conexus. Publikationen der fortgeschrittenen Forschenden und Lehrenden der Universität Zürich

Alle Beiträge dürfen im Rahmen der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 – Creative Commons: Namensnennung/nicht kommerziell/keine Bearbeitungen – weiterverbreitet werden.



conexus 4 (2021)

<https://doi.org/10.24445/conexus.2021.04.001>

ISSN 2673-1851

conexus

Publikationen der fortgeschrittenen Forschenden und Lehrenden der Universität Zürich

Herausgeber

Prof. Dr. Wolfgang Rother
Philosophisches Seminar

Redaktionskommission

Prof. Dr. Jan-Andrea Bernhard
Theologische Fakultät

Prof. Dr. Michael Hässig
Vetsuisse-Fakultät

PD Dr. Sabine Hoidn
Institut für Erziehungswissenschaft

PD Dr. Malcolm MacLaren
Rechtswissenschaftliche Fakultät

Prof. Dr. Matthias Neugebauer
Theologische Fakultät

Prof. Dr. Stephan R. Vavricka
Medizinische Fakultät

Prof. Dr. Ulrike Zeuch
Deutsches Seminar

Inhalt

Wolfgang Rother	
Vorwort	1–6
Urs Marti-Brander	
Selbstbestimmung in der griechischen Antike	7–23
Beate Beer	
Chilo und Antigone	
Autonomie zwischen Partizipation und Isolation	24–36
Islème Sassi	
Die <i>Metamorphosen</i> des Apuleius	
Selbstbestimmung als Illusion?	37–50
Wolfgang Rother	
Erziehung zwischen Fremd- und Selbstbestimmung	51–63
Ulrike Zeuch	
Dreissig Jahre nach dem Fall der Berliner Mauer	
Eine literarische Standortbestimmung	64–100
Josette Baer	
Walter White: From «Apply Yourself» to «Say my Name»	
Aspects of Political Theory in <i>Breaking Bad</i>	101–130
Clemens H. Cap, Michael Fellmann, Johann-Christian Pöder	
Muster für ein ethisches Design von Assistenzsystemen	131–154
Peter Pernthaler und Jakob Pernthaler	
Selbst- und Fremdbestimmung – ein Dialog	
zwischen Rechtswissenschaft und Biologie	155–165

Wolfgang Rother

Vorwort

Dass der Titel des vorliegenden Bandes auch der gegenwärtigen Pandemie geschuldet ist, liegt auf der Hand. Sie erinnert uns an die Grenzen der Selbstbestimmung – Grenzen, die gesetzt werden durch die epidemiologische Situation selbst, die uns zu tauglichen Massnahmen nötigt, aber auch durch die wissenschaftliche Expertise, die diese Massnahmen erarbeitet und evaluiert, und vor allem durch die staatlichen Instanzen, die sie beschliessen und durchsetzen. In der Pandemie zeigt sich, wie die Bewertung von Fremd- und Selbstbestimmung je nach Perspektive und Interessen anders ausfällt. Staatliche Zwangsmassnahmen beanspruchen, dem allgemeinen Wohl der Menschen zu dienen: eine Fremdbestimmung, die von den einen begrüsst wird, weil sie unser Leben schütze, von den anderen aber vehement abgelehnt wird, weil sie dem geltend gemachten Recht auf Selbstbestimmung widerspreche.

Die Frage also, ob Selbstbestimmung per se ein Gut und Fremdbestimmung daher grundsätzlich abzulehnen sei, ist nicht so leicht zu beantworten, ja, es gibt nicht einmal einen Konsens darüber, wie die Frage überhaupt formuliert werden soll. Wer den Massnahmen gegenüber kritisch eingestellt ist, wird nämlich fragen, ob der Staat, zumal der freiheitlich-demokratisch verfasste Rechtsstaat, befugt sei, die Selbstbestimmung der Individuen einzuschränken. Wer die Massnahmen befürwortet, wird hingegen fragen, ob der Staat in gewissen Situationen, besonders angesichts der Bedrohung unserer Gesundheit, sogar dazu verpflichtet sei, das Recht auf Selbstbestimmung vorübergehend einzuschränken. Und wenn der Staat dies tut – und alle Staaten tun dies auf ihre Weise und mit unterschiedlicher

Rigorosität –, muss er sich fragen oder zumindest die Frage gefallen lassen, worauf er seine Interventionen stützen kann und darf? Auf wissenschaftliche Erkenntnisse? Und wenn ja, auf welche? Auf epidemiologische Berechnungen, auf medizinische Fakten, auf ökonomische Hypothesen? Auf psychologische Befindlichkeiten? Oder auf politische Überlegungen oder moralische Überzeugungen?

Mit jeder Einschränkung der Selbstbestimmung scheint die Aufklärung zur Disposition zu stehen, die Kant als «Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit» definiert hat.¹ Kant ist mit seinem Konzept der Zusammenführung von Vernunft und Willen zum Vermögen der Selbstgesetzgebung der Referenzpunkt des modernen Verständnisses von Selbstbestimmung. «Der Wille», so Kant, «wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäss *sich selbst zum Handeln zu bestimmen*», wobei der Wille als sich selbst bestimmender sich «bloss durch Vernunft bestimmt».² In dieser «Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens»³ liegt die Selbstgesetzgebung als Inbegriff der Selbstbestimmung begründet: «Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, dass er auch als *selbstgesetzgebend* [...] angesehen werden muss», das heisst, er ist «Urheber» des Gesetzes, dem er sich unterwirft.⁴ Unterwerfung unter das Gesetz, das sich die Vernunft selbst gibt, ist also in keiner Weise Fremd-, sondern Selbstbestimmung, denn der Wille, sofern er durch die Vernunft bestimmt ist, ist «frei und eine reine Selbsttätigkeit, die durch nichts anderes als sich selbst bestimmt ist».⁵

In der Figur der Selbstbestimmung als Unterwerfung des Willens unter das Gesetz der Vernunft ist die Dialektik von Fremd- und

¹ I. Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784), in: Akademie-Ausgabe, VIII 35.

² I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: Akademie-Ausgabe IV 427 (Hervorhebung von mir).

³ Ebd., 431.

⁴ Ebd. (Hervorhebung von mir).

⁵ I. Kant: Handschriftlicher Nachlass, Metaphysik Zweiter Teil, Libertas, in: Akademie-Ausgabe XVIII 182.

Selbstbestimmung fassbar. Indem der Wille sich unterwirft, verzichtet er auf Selbstbestimmung und lässt sich von dem, dem er sich unterwirft, fremdbestimmen. An dieser Struktur der Fremdbestimmung vermag weder die Freiwilligkeit der Unterwerfung noch die Herrin, der sich der Wille unterwirft, die Vernunft, etwas zu ändern. Kants moralphilosophischer Begriff der Selbstbestimmung ist also ohne Unterwerfung unter das Vernunftgesetz, ohne Fremdbestimmung nicht denkbar.

In einem vergleichbaren dialektischen Verhältnis stehen Fremd- und Selbstbestimmung in der politischen Philosophie. Wie sehr diese Antonyme sich gegenseitig ausschliessen und bedingen, zeigt sich an dem bekannten Böckenförde-Paradox, dem zufolge der «freiheitliche, säkularisierte Staat [...] von Voraussetzungen» lebt, «die er selbst nicht garantieren kann»; vielmehr ist in Böckenfördes Perspektive der freiheitliche Staat auf die für ihn unverfügbaren moralischen «inneren Regulierungskräfte» der Gesellschaft angewiesen.⁶ Einfordern, garantieren, sichern und durchsetzen kann der Staat Freiheit und Selbstbestimmung aber nur durch Mittel, die dem Anspruch auf Freiheit und Selbstbestimmung zuwiderlaufen: durch Rechtszwang, das heisst durch Fremdbestimmung, die so zugleich als Möglichkeitsbedingung wie auch als ständige Bedrohung der Selbstbestimmung erscheint.

Die ersten drei Beiträge dieses Bandes thematisieren Fragestellungen aus der athenischen Politik und der klassischen Literatur. Urs Marti-Brander diskutiert die unterschiedlichen Bilder, die die historische und politikwissenschaftliche Forschung von der athenischen Polis zeichnen. War sie die Wiege der Demokratie und politischen Selbstbestimmung, der Archetyp von Freiheit und Gleichheit, oder ist dies vielmehr die Idealisierung einer Realität, die in Wahrheit von Machtansprüchen, Gewalt und Bürgerkriegen geprägt war?

⁶ Ernst-Wolfgang Böckenförde: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in: ders.: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt am Main 1991, 92–114, hier 112.

Beate Beer untersucht zwei Figuren aus der antiken Literatur, Chilo und Antigone, die, mit ethischen Dilemmata konfrontiert, autonome Lösungsstrategien entwickeln. Chilo befreit sich durch eine Täuschung des Richtergeriums, dem er selbst angehört, aus dem Dilemma, die Pflicht gegenüber dem Freund und die damit konfligierende Pflicht gegenüber dem Gesetz zu erfüllen – und nimmt dafür in Kauf, bis zu seinem Tod von Schuldgefühlen gequält zu werden. Antigones autonome Entscheidung, im Normenkonflikt gegen die Gesetze des Staates zu verstossen und denen der Religion und Pietät zu folgen, führt in die Katastrophe.

In ihrer Lektüre der *Metamorphosen* des Apuleius deutet Islème Sassi die Neugier des Protagonisten des Romans, Lucius, als Streben nach Selbstbestimmung, die mit Lucius' Verwandlung in einen Esel in ihr Gegenteil umschlägt. Doch als fremdbestimmter Esel, der mit seiner Neugier einen Funken seiner Selbstbestimmung bewahrt, erkennt er die Fremdbestimmung der sich selbstbestimmt wahnenden Menschen durch Fortuna. Und nach seiner Rückverwandlung, die Lucius einer Intervention der Göttin Isis verdankt, begibt er sich in freiwillige Knechtschaft und Fremdbestimmung, indem er sein Leben der Göttin weihet, die ihm im Gegenzug an einem vorher unzugänglichen transzendenten Wissen teilhaben lässt, das seinerseits ein Moment der Selbstbestimmung darstellt.

Wie unscharf die Trennung zwischen Fremd- und Selbstbestimmung insbesondere im Erziehungsprozess ist, obwohl Erziehende und Erzogene hier klar definierte Rollen zu spielen scheinen, und vor welche Paradoxe eine Philosophie der Erziehung sich gestellt sieht, einer Erziehung, deren Ziel und Zweck die Selbstbestimmung ist, zeigt Wolfgang Rother in seiner Untersuchung der unterschiedlichen pädagogischen Konzepte, die Platons Höhlengleichnis und der sokratischen Maieutik zugrunde liegen, die Kierkegaard in seiner Philosophie und Theologie der Existenz entwickelt hat und die sich aus der Kritischen Theorie, namentlich Max Horkheimers und Theodor W. Adornos Topos der Dialektik der Aufklärung, gewinnen lassen.

Ausgehend von Imre Kertész' Essay *Freiheit der Selbstbestimmung* (2003) zieht Ulrike Zeuch in ihrer Lektüre der neueren Literatur, in

der die Erfahrungen mit der Wiedervereinigung Deutschlands literarisch thematisiert werden, das überraschende Fazit, dass das Streben nach Selbstbestimmung, das zweifellos das Motiv der friedlichen Liquidation des poststalinistischen DDR-Regimes war, ebenso ausgeblendet wird wie die Frage, worin ein selbstbestimmtes Leben, dessen Rahmenbedingungen durch den demokratischen und freiheitlichen Staat garantiert sind, jenseits von Kapital und Konsum bestehen könnte. In ihrer Fokussierung auf Vergangenheit und Gegenwart verliere, so Ulrike Zeuch, die deutsche Literatur der letzten drei Jahrzehnte die Zukunftsperspektiven aus dem Blick.

Josette Baer untersucht in ihrer Analyse der populären US-Fernsehserie *Breaking Bad* auf der Folie der politischen Theorien von Thomas Hobbes und Hannah Arendt die Verwandlung des Protagonisten Walter White. Um seine Familie finanziell abzusichern, wird der höfliche, aber nicht wirklich freundliche Chemielehrer Walter zum Top-Kriminellen in Albuquerque Drogen-Unterwelt. Im Zentrum steht dabei die Frage, inwiefern Walter ein selbstbestimmter Mensch ist und ob und wie er von Kräften ausserhalb seines freien Willens beherrscht wird, also fremdbestimmt ist.

Im Zuge fortschreitender Digitalisierung tragen digitale Assistenzsysteme heute massgeblich zur praktischen Bewältigung alltäglicher Verrichtungen bei. Wir mögen sie nicht missen, da sie uns verlässlich das Leben erleichtern. Die breite Nutzung solcher Systeme wirft die Frage nach ihrer ethischen Gestaltung auf. In ihrem Beitrag zeigen Clemens H. Cap, Michael Fellmann und Johann-Christian Pöder, wie aus technikethischen Prinzipien praxistaugliche Muster gewonnen werden können, die wiederverwendbares Wissen zur Gestaltung von Informationssystemen enthalten. Im Zentrum steht dabei die Frage, inwiefern und in welchem Ausmass digitale Assistenzsysteme die Selbstbestimmung fördern oder beeinträchtigen.

Den Schlusspunkt setzen Peter und Jakob Pernthaler, die das Thema aus rechtswissenschaftlicher und biologischer Perspektive behandeln und sich damit in einen Dialog einklinken, der vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Pandemie als unerlässlich erscheint. Auch wenn das Begriffspaar Selbst- und Fremdbestimmung auf

Fragestellungen zurückgeht, die in der Ethik sowie in der Rechts-, Sozial- und Staatsphilosophie diskutiert werden, finden sich Analogien und vergleichbare Strukturen gerade auch in der Biologie.

Der vorliegende Band, der dem Jahresthema der fortgeschrittenen Forschenden und Lehrenden der Universität Zürich gewidmet ist, bildet den Auftakt zur Ringvorlesung im Herbstsemester 2021. Ausgewählte Vorträge werden im zweiten Teil des Bandes veröffentlicht.

Zum Schluss sei den Autorinnen und Autoren, die ihre Texte alle fristgerecht eingereicht haben, den Kolleginnen und Kollegen, die mit ihren Gutachten zur Qualität der Artikel beigetragen haben, sowie dem Open Access Publishing Team der Hauptbibliothek, Margit Dellatorre, Martin Brändle und André Hoffmann, auf deren professionellen technischen Support ich stets zählen durfte, ganz herzlich gedankt. Ebenso danke ich den Mitgliedern der Kommission Ringvorlesungen der fortgeschrittenen Forschenden und Lehrenden, Jan-Andrea Bernhard, Michael Hässig, Sabine Hoidn, Malcolm MacLaren, Matthias Neugebauer, Stephan R. Vavricka und Ulrike Zeuch, für die stets wohlwollende Unterstützung sowie insbesondere Sabine Hoidn und Ulrike Zeuch für ihre Bereitschaft, das Kommissionspräsidium und insbesondere die Organisation der interdisziplinären Ringvorlesung der fortgeschrittenen Forschenden und Lehrenden zu übernehmen. Schliesslich gilt mein herzlicher Dank der Privatdozenten-Stiftung der Universität Zürich und der Vereinigung der fortgeschrittenen Forschenden und Lehrenden der Universität Zürich für die grosszügige Finanzierung der Publikation.

conexus 4 (2021) 1–6

© 2021 Wolfgang Rother. Dieser Beitrag darf im Rahmen der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 – Creative Commons: Namensnennung/nicht kommerziell/keine Bearbeitungen – weiterverbreitet werden.



<https://doi.org/10.24445/conexus.2021.04.002>

Prof. Dr. Wolfgang Rother, Brühlstrasse 43, 5412 Gebenstorf
wolfgang.rother@philos.uzh.ch

Urs Marti-Brander

Selbstbestimmung in der griechischen Antike

Die Griechen errichteten vor rund 2500 Jahren eine demokratische Ordnung, trugen damit zur Geburt der westlichen Zivilisation bei und begründeten eine neue Kultur der Freiheit – so haben wir es gelernt, so lesen wir es in zahlreichen Publikationen. Doch welches Interesse können wir heute daran haben, sich mit solchen Themen auseinanderzusetzen? Was können uns Begriffe wie «westliche Zivilisation» und «Kultur der Freiheit» bedeuten? Und wie steht es um Europas Kultur der Freiheit in den vergangenen 2500 Jahren? Demokratische Ideen und Institutionen haben in der Geschichte Europas während Jahrhunderten kaum eine Rolle gespielt, auch wenn Spinoza, Montesquieu, Rousseau und andere sie propagiert haben. Demokratische Verfassungen konnten sich erst seit den englischen, amerikanischen und französischen Revolutionen durchsetzen. Insofern scheint die Zivilisation des antiken Griechenlands kaum direkte Folgen gehabt zu haben; es gibt keine Kontinuität, die von der athenischen Demokratie bis zu den Revolutionen im 18. Jahrhundert führt, auch wenn sich deren Protagonisten als wiedergeborene Griechen gefühlt haben mögen.

Heute wird mit Sorge die Gefährdung demokratischer Politik beobachtet, illiberale und autokratische Kräfte entziehen der Demokratie die für selbstbestimmtes politisches Handeln notwendigen Ressourcen. Um die ungewisse Zukunft der Demokratie geht es im Folgenden nicht, vielmehr um die Frage, was uns an der Antike interessiert, fasziniert und irritiert und inwiefern wir in den antiken Verfassungen ein realistisches Vorbild, wenn nicht gar ein ideales Urbild entdecken können.

I.

Was sich in Athen zwischen 508 und 322 v. Chr. ereignet hat, ist bis heute nicht nur Gegenstand des Interesses der Forschung, sondern generell der Bewunderung. Athen wird für immer, so Henning Ottmann, in Erinnerung bleiben als Geburtsstätte der Demokratie. Die Griechen haben die Politik begründet, weil sie das Handeln-Können, die Verantwortlichkeit, die Wahlfreiheit und das Subjekt entdeckt haben, weil in den «kosmisch symbolisierten Reichen, die der Polis vorangehen», das Handeln noch nicht entdeckt worden ist, auch nicht «das Handeln-Können im Sinne der Wahl und Entscheidung». Die Entdeckung gemeinsamen Handelns ermöglichte die Herausbildung eines Gemeinschafts- oder Polis-Bewusstseins sowie die Anerkennung der Gleichheit. Dabei wird stillschweigend vorausgesetzt, diese Güter seien anderen Zivilisationen unbekannt gewesen.¹

Das «griechische Wunder» wurde und wird in der Literatur überschwänglich und zuweilen etwas naiv gefeiert. Christian Meier hat mit mehreren Publikationen massgeblich zum Verständnis der athenischen Polis beigetragen.² Erstmals wurde der Kern der politischen Ordnung zum Gegenstand der Politik: die Frage, wer herrscht, Monarch, Adel oder Volk; ob die Regierten (und damit nicht mehr: Beherrschten) entscheidend *in politicis* mitreden sollten oder nicht, so legt Meier dar. Die Griechen nahmen eine politische Stellung in der Welt ein, sie fühlten sich nicht dem blinden Lauf der Dinge ausgeliefert, sondern besaßen die Gewissheit, aufgrund eigenen und gemeinsamen Entscheidens und Ausführens am Geschehen beteiligt zu sein. Es war dies eine extreme Gegenposition zum Ausgeliefertsein, zur Funktionalisierung in Prozessen. Sie entwickelten eine politische Identität, die eine gewisse Resistenz selbst gegen Interessen und Bedürfnisse besaß, sie hatten ein Bewusstsein menschlichen

¹ Henning Ottmann: Geschichte des politischen Denkens, I/1 12–17, 92.

² Christian Meier: Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt am Main 1980; A Culture of Freedom. Ancient Greece and the Origins of Europe, Oxford 2011.

Könnens. Marx sah in der griechischen Kunst ein unerreichbares Muster. Er beschrieb eine Ordnung politischer Stände, deren ganzes Dasein politisch war, mit Bezug auf die Griechen beschrieb er eine bürgerliche Gesellschaft, die Sklave der politischen Gesellschaft war, während die Politik über den Belangen der Gesellschaft stand.³

Es scheint, als diene die athenische Demokratie der Gegenwart als Projektionsfläche, als hoffe sie, darin jene authentische, aufgeklärte, partizipative Politik zu finden, die ihrer gegenwärtig praktizierten und andauernd kritisierten Politik wieder Achtung und Vertrauen verschaffen könnte. Besonders ausgeprägt zeigt sich die Absicht, ein verlorenes Paradies der Politik wiederzufinden, im Denken von Hannah Arendt und Cornelius Castoriadis. Arendt hat sich ihre eigene, realitätsferne Vorstellung von Politik gemacht. «Politisch zu sein, in einer Polis zu leben, das hiess, dass alle Angelegenheiten vermittels der Worte, die überzeugen können, geregelt werden und nicht durch Zwang oder Gewalt». Dank dieser gewaltlosen Politik stehen die Griechen über den «despotischen Regierungsformen» der «barbarischen Reiche Asiens»⁴. Arendt verdrängt die omnipräsente Gewalt und die dauernden Konflikte in der Polis. Das Leben des Polis-Bürgers ist aufgeteilt zwischen Privatleben und Gemeinschaft. Was sich auf das Lebensnotwendige bezieht, gehört in den privaten Bereich. Alle diesbezüglichen Belange sind aus der Politik verbannt, einzig im Hinblick darauf sind Zwang, Gewalt und Sklaverei zu rechtfertigen, daher ist die Polis das Reich der Freiheit und Gleichheit. Diese Auffassung hält Arendt für die selbstverständliche Grundlage des politischen Denkens der Antike.⁵ Was den Begriff des Handelns betrifft, orientiert sie sich an der aristotelischen Unterscheidung von Handeln ($\pi\rho\alpha\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$) und Herstellung ($\pi\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma$). Praxis, Handeln ist Selbstzweck, hat keinen ausser sich selbst liegenden Zweck. Politik spielt sich im Reich totaler Freiheit ab.

³ Karl Marx: Ökonomische Manuskripte 1857/58, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) MEGA I/2 44–45; Kritik des Hegelschen Staatsrechts, in: MEGA II/11 78–79.

⁴ Hannah Arendt: *Vita activa*, München 1981, 30.

⁵ Ebd., 31.

Erschöpft sie sich freilich im Handeln und Sprechen, ist sie ziel- und zwecklos, stellt sich die Frage, wozu eine Politik, die nur um ihrer selbst willen betrieben wird, gut ist. Der Sinn von Politik ist Arendt zufolge Freiheit. Freiheit heisst gemäss Aristoteles: sich selbst Zweck sein, nicht um eines anderen willen leben und arbeiten müssen.⁶ Gemäss Aristoteles besteht jedoch das Glück in der Musse, daher erweisen sich die praktischen Tugenden als unvollkommen, Politik ist mit Musse unvereinbar und nicht Selbstzweck.⁷ Arendts «selbstverständliche Grundlage» wird damit nochmals fragwürdiger.

Castoriadis hat sich mit Arendts politischen Vorstellungen kritisch auseinandergesetzt. Er versteht die Geschichte der griechisch-abendländischen Welt als Geschichte des Kampfes zwischen Autonomie und Heteronomie.⁸ Das Selbstverständnis griechischer Politik wird von Thukydides in der Leichenrede des Perikles formuliert. Folgende Abschnitte geben Aufschluss:

Die Staatsverfassung, die wir haben, richtet sich nicht nach den Gesetzen anderer, viel eher sind wir selbst für manchen ein Vorbild, als dass wir andere nachahmten. Mit Namen heisst sie, weil die Staatsverwaltung nicht auf wenige, sondern auf die Mehrheit ausgerichtet ist, Demokratie.⁹

Frei leben die Athener im Staat und frei vom gegenseitigen Misstrauen des Alltags. Sie achten die Gesetze, vor allem jene, die zum Nutzen der Unterdrückten erlassen sind. Athen weiss sich als Schöpferin der Demokratie und bietet sich anderen Poleis als Vorbild zur Nachahmung seiner Verfassung an. Doch Athen ist noch etwas anderes, etwas, das das Leben in dieser Polis lebenswert macht. Nochmals Thukydides:

Wir lieben die Kunst mit massvoller Zucht, wir lieben den Geist ohne schlaaffe Trägheit [...] Mit derselben Sorgfalt widmen wir uns dem Haus- wie dem Staatswesen. Φιλοκαλούμεν τε γάρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν

⁶ Aristot. metaph. I 2, 982b.

⁷ Aristot. eth. Nic. X 1, 1177b2–25.

⁸ Cornelius Castoriadis: The Greek Polis and the Creation of Democracy, in: ders.: Philosophy, Politics, Autonomy, Oxford 1991, 88.

⁹ Thuk. 2, 37. Dt.: Thukydides: Der Peloponnesische Krieg, übers. von Helmut Vretska und Werner Rinner, Stuttgart 1966, 162.

ἄνευ μαλακίας. [Übers. UM: Wir sind und leben durch das Schöne in aller Einfachheit, und wir lieben die Weisheit, ohne schwach und feige zu sein.]¹⁰

Castoriadis versteht diese Aussage als Wesensbestimmung der Demokratie, dank ihr ist Athen zu Recht die Erzieherin Griechenlands. Die athenische Polis wird zur perfekten Verfassung emporstilisiert, hier vereinigt sich das ruhmreiche Handeln der Strategen mit Kunst und Pädagogik. Castoriadis glaubt in Perikles' von Thukydides überlieferter Rede die Idee einer Selbstschöpfung der Gesellschaft zu finden. Perikles entwirft das Bild humaner Existenz, die auf der Praxis von Schönheit, Weisheit und Verantwortung gegenüber der Gemeinschaft beruht.¹¹

Autonomie, Selbstbestimmung ist die Fähigkeit und Bereitschaft, sich selbst das Gesetz zu geben. Die Menschheit spaltet sich laut Castoriadis auf in zwei Gesellschaftsformen. Die Mehrheit lebt in heteronomen Gesellschaften, in denen die Menschen unfähig sind, die Grundlagen ihrer Zivilisation kritisch zu hinterfragen und zu verändern. Sie verschleiern ihre eigene «Selbstinstitution», wobei Fremdbestimmung hauptsächlich von der Religion ausgeht. Unter Autonomie versteht Castoriadis die Fähigkeit einer Gesellschaft, ihre Institution als eigene Schöpfung zu erkennen und zu verändern. Die wirkliche Geschichte der griechisch-okzidentalen Welt ist ihm zufolge – wie erwähnt – jene des Kampfs zwischen Autonomie und Heteronomie.¹² Es braucht nicht erwähnt zu werden, dass die Menschen in ihrer langen und leidvollen Geschichte stets in geringerem oder grösserem Ausmass fremdbestimmt gewesen und es heute noch sind. Zweifellos gab es kleinere und grössere Freiheiten sowie politische Aktivitäten auch ausserhalb Athens; dass die antike Welt aufgeteilt war in Zonen der Fremd- und Selbstbestimmung ist hingegen nicht anzunehmen.

¹⁰ Thuk. 2,40. Dt. übers. von H. Vretska und W. Rinner, 164.

¹¹ Hannah Arendt hat die Stelle anders übersetzt: «Die Menschen philosophieren, weil sie nicht weise sind, und sie lieben das Schöne weil sie es nur begehren können.» H. Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, München 1994, 146.

¹² C. Castoriadis: The Greek Polis, 88.

Ein genauer Begriff von Selbstbestimmung in der Neuzeit findet sich in der Rüge, die Rousseau an seine Genfer Mitbürger richtet:

Génevois, gardez votre place, et n'allez point aux objets élevés qu'on vous présente pour vous cacher l'abyme qu'on creuse au devant de vous. Vous n'êtes ni Romains, ni Spartiates; vous n'êtes pas même Athéniens. [...] Vous êtes des Marchands, des Artisans, des Bourgeois, toujours occupés de leurs intérêts privés [...].¹³

Genfs Bürger haben keinen Grund, sich als Citoyens einer Republik zu fühlen. Freiheit und Patriotismus sind für sie vernachlässigbare Güter von allenfalls instrumentellem Wert. Der Citoyen zeichnet sich aus durch Engagement, durch seine Bereitschaft zu politischer und militärischer Partizipation. Rousseau hat für die Lösung des Problems des *Contrat social* die Formel gefunden:

Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant.¹⁴

Kann, wer sich mit allen vereinigt, so frei sein wie zuvor? Möglich ist dies, wenn alle Bürger das gleiche Ziel anstreben, Rousseau erkannte dieses Ziel in der Reziprozität, der gegenseitigen Verpflichtung, das Recht zu respektieren. Das Gemeinwohl zu definieren steht dem Verbund autonomer Bürger zu. Wer die Verpflichtungen gegenüber der Gemeinschaft erfüllt, kann nicht anderen nützen, ohne sich selbst zu nützen. Individuelle Autonomie ist für Rousseau ein unverzichtbares Kriterium der Republik, sich selbst bestimmen heisst: nicht der Gefahr ausgesetzt sein, andere zu korrumpieren oder sich korrumpieren zu lassen, frei sein und weder dem Willen anderer unterworfen sein noch den Willen anderer dem eignen unterwerfen.¹⁵ Der athenische Bürger, der πολίτης kann sich, anders als der Bourgeois von Genf, ganz der Politik widmen, so versteht auch Rousseau die

¹³ Jean-Jacques Rousseau: Neuvième lettre sur la Montagne, in: Œuvres Complètes (OC), édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond III, Paris 1964, 881.

¹⁴ J.-J. Rousseau: Du Contrat social, in: OC III 360.

¹⁵ J.-J. Rousseau: Huitième Lettre de la Montagne, in: OC III 841–842.

athenische Polis. Mit sieben Jahren bereits hat er Plutarch gelesen, dieser wird zu seinem Lieblingsautor. Unaufhörlich mit Rom und Athen beschäftigt, gleichsam inmitten grosser Helden lebend, selbst als Bürger einer Republik geboren, Sohn eines Vaters, dem die Liebe zum Vaterland über alles ging, wird er selbst zum Griechen und Römer.¹⁶ Auch er versteht, wie seine jakobinischen Erben, die athenische Polis als verlorenes Paradies. Castoriadis hat für die Lösung des Problems des Gesellschaftsvertrags eine konzisere Definition vorgeschlagen:

Créer les institutions qui, intériorisées par les individus, facilitent le plus possible leur accession à leur autonomie individuelle et leur possibilité de participation effective à tout pouvoir explicite existant dans la société.¹⁷

Rousseau wie Castoriadis halten die individuelle Autonomie für ein wichtiges Gut, beide wollen sie dennoch institutionell domestizieren. Castoriadis will Institutionen schaffen, die den Individuen den Gewinn an individueller Autonomie erleichtern. Rousseau überträgt einer übermenschlichen Intelligenz den Auftrag, dem Volk Institutionen zu geben, die menschliche Natur zu ändern und die Individuen in ein grösseres Ganzes zu integrieren – wie dann individuelle Selbstbestimmung noch möglich ist, bleibt offen. Rousseau wie Castoriadis plädieren für eine radikale Demokratie. Einerseits sollen die Bürger in ihrem politischen Handeln nur sich selbst und keiner höheren Instanz gegenüber verantwortlich sein. Zugleich ist die Handlungsfähigkeit der Demokratie auf Konsensbereitschaft angewiesen. Wenn die Bürger der Polis sich in vollkommener Eintracht, in *ὁμόνοια* befinden, müssen sie dann nicht dem Anspruch auf individuelle Autonomie mit Misstrauen begegnen? Ist für sie die Gemeinschaft, die *κοινωνία* nicht wichtiger als der Selbstbestimmungswille einzelner Bürger? Das griechische Wort für Selbstbestimmung sowie Unabhängigkeit ist *αὐτονομία*, die Fähigkeit oder der Wille sich selbst das Gesetz, den *vóμος* zu geben. Autonom ist

¹⁶ J.-J. Rousseau: Les Confessions, in: OC I 9.

¹⁷ Cornelius Castoriadis: Le Monde morcelé [= Les Carrefours du Labyrinthe III], Paris 1990, 138.

ein Volk, das die gesetzgebende Souveränität besitzt, αὐτόδικος bezeichnet das Recht auf Ausübung der Gerichtsbarkeit, αὐτοτελής die Selbstregierung. Die Bürger sind gleich vor dem Gesetz, es herrscht ἰσονομία, das heisst sie sind politisch gleichberechtigt, haben im Sinn der ἰσοκρατία das gleiche Recht zu entscheiden, sie können und sollen in der Versammlung das Wort ergreifen, besitzen also die Redefreiheit, die παρρησία. Es sind dies die grundlegenden Kriterien der athenischen Demokratie, wie sie laut Castoriadis als «explizite Selbstinstitution» entstanden ist. Er unterscheidet eine vulgäre Politik – den Kampf um die Macht, der immer und überall geführt wird – von jener authentischen Politik, die die Griechen erfunden haben. Wohl gab es vor und nach den Griechen Politik, perfide Handlungsweisen, Lug und Trug, Intrigen, Verschwörungen, kleinere und grössere Kämpfe um die Eroberung der Macht, brutale Auseinandersetzungen zwischen Parteien. Dagegen ist die von den Griechen geschaffene Politik die explizite Infragestellung der in einer Gesellschaft bestehenden Institution, mithin eine eigentliche Revolution. Mit der Infragestellung der etablierten und der Absicht der Errichtung einer neuen Institution geht die Überwindung aller traditionellen Ideale der Politik, insbesondere des Geheiligten und Natürlichen, einher. Autonomie als Fähigkeit und Bereitschaft, sich selbst das Gesetz zu geben wäre somit in der athenischen Polis vollständig realisiert, während ausserhalb Griechenlands stets nur jene mehr oder weniger korrupte Politik praktiziert wurde, die bis heute als unfähig und betrügerisch kritisiert wird. In der Schöpfung der Politik und der Philosophie durch die Griechen sieht Castoriadis in der Tat das erste geschichtliche Auftauchen des Projekts kollektiver und individueller Autonomie. Wer frei sein will, muss sich sein Gesetz geben; niemand darf ihm etwas vorschreiben.¹⁸ Sich selbst das Gesetz geben – Rousseau war da vorsichtiger. Der wirklich autonome Mensch hat keinen Anlass, sich um das Gemeinwohl zu kümmern. Wie soll man ihn zwingen, sich Pflichten zu fügen, deren Bezug zur eigenen Existenz er nicht zu

¹⁸ C. Castoriadis: Pouvoir, Politique, Autonomie, in: ders.: Le Monde morcelé, 129.

sehen vermag?¹⁹ Die Freiheit des Individuums kann schliesslich darin bestehen, sich ein Gesetz zu geben, das mit den Gesetzen Kreons und der Gemeinschaft (κοινωνία) unvereinbar ist.

II.

Laut Platon stehen Oligarchie und Demokratie sich wie zwei Städte unversöhnlich gegenüber.²⁰ In seinem Dialog *Politikos* stellt er dem Sophisten einen noch schlimmeren Gegner zur Seite, den *Stasiastikos*,²¹ das heisst den Vertreter einer Partei. Wo es Parteien gibt, ist der Bürgerkrieg vorprogrammiert. Aristoteles zitiert den Schwur: Denn gegenwärtig schwören sie in einigen Oligarchien so: «und gegen das Volk werde ich übelgesinnt sein und zu seinem Schaden raten was ich kann.»²² Wie die beiden Zeugnisse dokumentieren, können die enthusiastischen Urteile zur athenischen Demokratie nicht der Realität entsprechen. Eine politisch bedeutsame Regel der athenischen Demokratie bestand im Zwang, schlechte Zeiten, Zeiten der στάσις, des Bürgerkriegs zu vergessen und im Verbot, sich daran zu erinnern.

Nicole Loraux hat dem Thema mehrere Studien gewidmet.²³ Als Ausgangspunkt wählt sie die Jahre 404/403. Athens Niederlage im Peloponnesischen Krieg ist total, spartanische Truppen besetzen die Stadt und etablieren eine oligarchische Regierung. Diese wird von der sogenannten Herrschaft der Dreissig Tyrannen verdrängt, einem äusserst brutalen Regime der Oligarchen, das zahlreiche Bürger hinrichten lässt. Ein Bürgerkrieg zwischen demokratischen und oligarchischen Kräften bricht aus. Was konnte die Versöhnung nach einem Bürgerkrieg, der so viele Opfer gefordert hatte,

¹⁹ J.-J. Rousseau: Du Contrat social, 1^{ère} version, in: OC III 281–288.

²⁰ Plat. rep. 422e.

²¹ Plat. polit. 303c.

²² Aristot. pol. V 9, 1310a3–10

²³ Im Folgenden stütze ich mich hauptsächlich auf Nicole Loraux: La cité divisée, Paris 1997; La Tragédie d'Athènes, Paris 2005.

herbeiführen? Offenbar gab es nur ein Mittel: das Vergessen, das Verbot, sich zu erinnern. Wie Aristoteles berichtet, kam folgende Vereinbarung zustande: Was die Vergangenheit betrifft, soll eine allgemeine Amnestie gelten, ausser für die wichtigsten oligarchischen Führer, und selbst für diese unter der Bedingung, dass sie Rechenschaft ablegen. Es versteht sich, dass aufseiten der Demokraten nicht alle mit dieser Regelung einverstanden waren. Ein Bürger erhob rückwirkend Anklage, worauf Archinos, ein «gemässigter» Demokrat, den Rat überredete, diesen Bürger ohne Gerichtsverhandlung hinzurichten, was dann auch geschah. Danach, so fährt Aristoteles fort, wurde von niemandem mehr rückwirkend Anklage erhoben. «Vielmehr wurden die Athener [...] mit ihren früheren Schwierigkeiten auf die anständigste und politisch beste Weise fertig, in privaten sowie in öffentlichen Angelegenheiten.» Sie wischten die Anschuldigungen, die vergangene Ereignisse betrafen, aus. Doch so gut wurde man auf diese «politisch beste Weise» mit den Schwierigkeiten doch nicht fertig, denn Athen führte fortan gleichsam einen ständigen Krieg gegen sich selbst. Aristoteles erzählt von Aufruhr und Kämpfen zwischen dem Volk und den Vermögenden, und wer als Sieger daraus hervorging gründete keine gemeinsame Verfassung mit Rechtsgleichheit, sondern eine Verfassung, die den Interessen der jeweiligen Partei entsprach.²⁴

Aristoteles lobt Archinos noch in einem weiteren Fall als gemässigten und daher guten Staatsmann: Er erhob gegen den radikalen Demokraten Thrasybulos Anklage wegen Verfassungswidrigkeit, denn dieser hatte beantragt, «allen das Bürgerrecht zu verleihen, die aus Piräus zurückgekehrt waren, von denen einige ganz offensichtlich Sklaven waren.»²⁵ Was den namenlosen Demokraten betrifft, der ohne Urteil hingerichtet wurde – worin bestand sein Verbrechen? Er hatte sich geweigert, das Unglück Athens zu vergessen. Wie gross es gewesen war, verschweigt Aristoteles keineswegs: Die Herrschaft der Dreissig war eine veritable Schreckensherrschaft,

²⁴ Aristot. pol., IV 11, 1296a.

²⁵ Aristot. Ath. pol. 40. Piräus galt im Gegensatz zu Athen als Hochburg der Demokraten, vgl. Aristot. pol. V 3,1303b10.

geprägt von Willkür und massloser Gewaltanwendung, Grausamkeit und Bössartigkeit. Die Verfassung wurde ausser Kraft gesetzt; aus Furcht vor einem demokratischen Aufstand nahmen die Machthaber 3000 Bürger in eine Liste auf, als planten sie, ihnen Anteil an der Regierung zu geben. Nachdem sich im Bürgerkrieg eine Niederlage im Kampf gegen die von Thrasybulos befehligten Demokraten abzeichnete, brachten die Dreissig zwei Gesetze vor den Rat, die sie ermächtigten, alle Bürger zu töten, die nicht auf der – öffentlich nicht einsehbaren – Liste standen, sowie allen Gegnern des früheren oligarchischen Regimes die Bürgerrechte zu entziehen.²⁶ All dies sollte aus dem Gedächtnis der Bürger getilgt werden; um dies zu erreichen musste ein Exempel statuiert werden. Es verfehlte seine Wirkung nicht, wie Aristoteles festhält; niemand erinnerte jemals wieder an das Unglück, als welches nun die Herrschaft der Oligarchen interpretiert wurde.²⁷ Aristoteles ist voll des Lobs für die Athener und ihre Fähigkeit, zu vergessen und zu vergeben.

Kann es in einer solchen Ordnung Selbstbestimmung, das Recht, einem Gesetz oder einem Befehl zu widersprechen, geben? Moses Finley hat auf die Zweideutigkeit des Wortes *δημος* hingewiesen. Einerseits ist damit die Gemeinschaft der Bürger gemeint, andererseits das Volk in herabsetzender Bedeutung des Pöbels. Bei aller Bewunderung für die athenische Demokratie ist klar, dass es sich um eine Klassengesellschaft gehandelt hat. Die vermögende Oberschicht schmückte sich mit ehrenvollen Bezeichnungen – sie waren die «Verdienstvollen» (*χορηστοί*) die «Besten» (*βέλτιστοι*), die «Mächtigen» (*δυνατοί*) und «Wohlgeborenen» (*γενναίοι*). Die «Vielen» (*πολλοί*) dagegen sind die Armen, die Menge, die «Gewalttätigen»

²⁶ Aristot. Ath. pol. 36–37.

²⁷ Die politische Bedeutung des Vergessens kommt zum Ausdruck in einer Geschichte, die Herodot erzählt (Hdt. VI 21). Nach der Unterwerfung Milets durch die Perser brachte der Dichter Phrynikos in Athen seine Tragödie «Einnahme von Milet» zur Aufführung. Die Wirkung war so gewaltig, dass das Publikum in Tränen ausbrach. Die Aufführung wurde danach verboten, der Dichter mit einer Busse von tausend Drachmen bestraft.

(χείρωνες), die «Bösen und Nichtsnutze» (πονηροί), der «Pöbel» (όχλος).²⁸

Das Monopol der Politik blieb in den Stadtstaaten den vermögenden Klassen vorbehalten. Die athenische Demokratie war alles andere als eine stabile Ordnung, demokratisch nur von Fall zu Fall. Politik bedeutete im Wesentlichen Konflikt: Konflikt zwischen Demokraten und Oligarchen, Konflikt innerhalb der oligarchischen Kreise, Konflikt zwischen den Demokraten und dem aristokratischen Areopag. Es bedeutete Zwang und Gewalt, Intrigen, Korruption, Mord und Totschlag, Massaker, Exil, Ostrazismus, Bürgerkrieg, Tyrannis, Verrat, Einmischung fremder Mächte. Ein Beispiel nur: Der demokratische Politiker Ephialtes entmachtete den aristokratischen Areopag, was die Demokratie stärkte, er selbst wurde noch im gleichen Jahr (462/461) ermordet. All dies prägte die athenische Demokratie. Militärische Rückschläge konnten zur vorübergehenden Abschaffung der Demokratie führen. Kurz: Die idyllischen Vorstellungen eines griechischen Wunders blamieren sich angesichts der brutalen Realitäten.²⁹

Der Zwang zu vergessen und das Verbot sich zu erinnern begleiten die Geschichte der Demokratie seit ihren Anfängen. Die Erinnerung der athenischen Polis gründet auf dem Vergessen des Politischen, des inneren Streits, der στάσις, wie Loraux darlegt.³⁰ Die Gemeinschaft entwirft ein Ideal von Eintracht und Gleichheit; sie gibt sich der Illusion hin, das Ideal entspreche der Realität; sie verdrängt ihre Geschichte und nimmt Zuflucht zur Ideologie, ungeachtet der Erfahrung, dass sie in einem permanenten Kampf mit sich selber steht. Die Demokratie muss scheitern, weil sie den κράτος, die Macht, die Souveränität verloren hat. Kann die Demokratie nur funktionieren, wenn sie sich über ihre eigne Geschichte und ihre Möglichkeitsbedingungen hartnäckig und fortwährend täuscht, wenn sie die στάσις nicht als politisches Ereignis versteht, sondern wie Platon als

²⁸ Moses I. Finley: *L'invention de la politique. Démocratie et politique en Grèce et dans la Rome républicaine*, Paris 2011, 22.

²⁹ Ebd., 145–176, vgl. wenn auch nicht immer zuverlässig Aristot. *Ath. pol.*

³⁰ N. Loraux: *La cité divisée*, 255–277; *La Tragédie d'Athènes*.

Krankheit?³¹ Steckt nicht bereits im Begriff der δημοκρατία, der Kraft, Gewalt, Macht und Herrschaft, der Übermacht und dem Sieg des Volks der Keim der στάσις? Loraux kommentiert diese Geschichte und ihre Interpretation durch Aristoteles als Prozess, in dem die δημοκρατία, die Herrschaft des Volks, den κράτος aus dem Auge verliert, also auf ihre Macht und ihre Souveränität verzichtet.

III.

Wie steht es nun um die Autonomie, die Selbstbestimmung in der griechischen Antike? Im hellenistischen Zeitalter kommt ihr keine politisch relevante Bedeutung mehr zu. Autonomie im Sinne staatlicher Unabhängigkeit verliert ihre Bedeutung sukzessive, die Souveränität, die politische Autorität liegt anderswo. Nach Perikles' Tod beginnt der Niedergang. Im Lauf des 4. Jahrhunderts verschlechtern sich aufgrund der wachsenden Macht Mazedoniens die Chancen demokratischer Politik. Nach dem Tod Alexanders im Jahr 323 wird ein von Athen angeführter Aufstand der Griechen niedergeschlagen; der mazedonische Feldherr Antipater unterwirft im folgenden Jahr Athen; das Zeitalter der Demokratie kommt zu seinem Ende. Athen verarmt, es kann sich keine Flotte mehr leisten. Gegen die Grossreiche Makedoniens und Roms können die griechischen Polis-Demokratien nicht bestehen. Zwar wurden zahlreiche Poleis auch in Asien gegründet, doch standen sie unter monarchischer Autorität. Die von Loraux angesprochene στάσις, der Bürgerkrieg zwischen Oligarchen und Demokraten, war in vielen Poleis Normalzustand, ein Zustand des permanenten Kampfs um die Macht. Er beschränkte sich auch nicht zwingend auf die Polis selbst, streitende Parteien konnten sich mit Gleichgesinnten anderer Poleis verbünden.³² Die Permanenz des Konflikts führte dazu, dass für die jeweiligen Streitparteien das Bündnis mit Bürgern anderer Poleis wichtiger

³¹ Plat. Mx. 243a–244a.

³² Mogens H. Hansen: Polis. Une introduction à la cité grecque, Paris 2008, 63–65.

wurde als die Polis-Gemeinschaft, die *ὁμόνοια*. Dies wiederum führte dazu, dass die Autonomie, die Unabhängigkeit, politischen Zielen geopfert wurde. Die *ὁμόνοια* hatte quasi religiöse Bedeutung, während die *αὐτονομία* ein rein weltliches Prinzip blieb.³³

Die Idee der Selbstbestimmung hat dennoch in der griechischen Literatur und Mythologie eine Rolle gespielt. Platon erzählt im *Politikos* den Mythos der zwei Zeitalter, jenes des Kronos, in dem die Götter über die Menschen wachen und sie behüten. Es ist dies ein für die Menschen glückliches Zeitalter, da sie sich um nichts kümmern müssen. Das andere ist jenes des Zeus, in dem die Götter sich von der Welt der Menschen abgewandt haben. Melissa S. Lane hat diesem Mythos eine neue und durchaus plausible Deutung gegeben. Wenn die Götter sich von der Menschenwelt absondern, wenn sie die Menschen im Stich lassen, ist das Zeitalter des Zeus das Zeitalter der Autonomie. Die Menschheit ist auf sich selbst gestellt und somit in der Lage und verpflichtet, sich selbst das Gesetz zu geben.³⁴ Es ist folglich die Religion, die Macht der Götter, welche die Selbstbestimmung der Menschen verunmöglicht.

Bedeutsam für die Geschichte der individuellen Selbstbestimmung ist der Fall Antigones in Sophokles' Tragödie. Hier ist explizit vom Recht und von der Absicht, sich selbst das Gesetz zu geben, die Rede. Antigone verkörpert in gewisser Hinsicht ganz alleine die *στάσις*, die Auflehnung gegen eine Ordnung, die darauf angewiesen ist, dass alle das gleiche Recht achten. Kreon stellt Antigone die Frage, ob sie das von ihm erlassene Verbot, den Bruder zu bestatten, gekannt habe, was sie bejaht:

Es war nicht Zeus, der mir dies ausgerufen / Noch sie, die mitwohnt bei den unteren Göttern, Dike, / die beide dies Gesetz den Menschen aufstellt / Auch meint ich nicht, dass deine Ausgebote / So mächtig seien, dass die ungeschriebenen und wankenlosen Satzungen der Götter / Einer der sterblich wäre überholen könnte.³⁵

³³ Ebd., 151–153.

³⁴ Melissa S. Lane: *Method and Politics in Plato's Statesman*, Cambridge 1998, 101–111; vgl. *Plat. polit.* 269a–274b.

³⁵ *Soph. Ant.* 450–460. Dt. zit.: Sophokles: *Tragödien*, übers. von Wolfgang Schadewaldt und Ernst Buschor, Zürich, Stuttgart 1968.

21 Urs Marti-Brander: Selbstbestimmung in der griechischen Antike

Kreon der sich in seiner Mannesehre verletzt sieht, spricht: Doch die da hat genau gewusst: Auflehnung war es / Zuerst, als sie die offen ausgestellten Gesetze übertrat, und Auflehnung / Nachdem sie es getan, ist dies die zweite / dass sie sich rühmt, dass sie's getan, und lacht!³⁶

Der Chor: Doch gehst du ruhmvoll so und mit Lob / In diese Kammer der Toten / Dich schlugen verzehrende Krankheiten nicht / Noch empfindest du das Handgeld der Schwerter / Sondern nach eigenem Gesetz gehst lebend du / Als einzige unter den Sterblichen / Hinab in das Reich der Toten.³⁷

Antigone erwartet der Tod, ihn verdient, wer sich selbst das Gesetz gibt, wer autonom handelt.

An eine andere Frauengestalt ist zu erinnern: Atossa, die Mutter von Xerxes, die Aischylos in den *Persern* auftreten lässt. Die Perser haben den Krieg verloren, Atossa will wissen:

Freunde, wo ist dies Athen wohl aufgebaut auf unsrer Welt? / Chor: Fern im Westen, wo der Herrscher Helios schwindend untergeht. / Atossa: Gleichwohl trug mein Sohn Verlangen, zu erbeuten diese Stadt? / Chor: Würde doch das ganze Hellas so dem König untertan. / Atossa: So steht ihnen zu Gebote Volk in Masse für ein Heer?

Chor: Und was für ein Heer ist's! Bracht es doch die Meder oft in Not!³⁸

[...]

Atossa: Und wer führt, dem Volk ein Hirte, und gebeut, Zwingherr dem Heer? / Chor: Keines Menschen Sklaven sind sie, keinem Manne untertan / Atossa: Wie dann können sie sich halten, wenn sich Männer feindlich nahn?³⁹

Wichtig sind folgende Verse, in denen einerseits das Los der besiegten Perser beweint, andererseits aber vom Chor ein ganz neues Thema angesprochen wird:

Asiens Völker, wie Brauch war, folgen nicht Persergesetz mehr, / Zahlen nicht Zinsen noch Zoll mehr auf der Herrscher Gebot hin / Werfen sich

³⁶ Soph. Ant. 480–484.

³⁷ Soph. Ant. 819–826.

³⁸ Aischyl. Pers. 230–236. Dt. zit.: Aischylos: Tragödien und Fragmente, übers. von Oskar Werner, München ³1980.

³⁹ Aischyl. Pers. 242.

nicht auf das Erdreich demutsvoll, da dem Grossherrn ganz die Gewalt dahinsank. / Nicht ist die Zunge der Menschheit Fürder bewacht, denn gelöst ist / Freihin zu schwatzen, des Volks Mund / Da ja gelöst war der Macht Joch!⁴⁰

Aischylos' Tragödie scheint einige Gewissheiten – freie Griechen, despotisch geknechtete Asiaten – in Frage zu stellen. Autonomie als Fähigkeit und Bereitschaft, sich selbst das Gesetz zu geben – war sie wirklich nur in der athenischen Polis realisiert, während ausserhalb Griechenlands nur jene mehr oder weniger korrupte Politik praktiziert wurde, die bis heute als untauglich kritisiert wird?

Erinnern wir an Castoriadis' Urteil, wonach die wirkliche Geschichte der griechisch-okzidentalen Welt jene zwischen Autonomie und Heteronomie ist. Was genau besagt dies? Stets haben überall Gesellschaften im Zustand institutierter Fremdbestimmung gelebt.⁴¹ Haben nicht vielleicht auch andere Völker und Zivilisationen ihre jeweils herrschenden Institutionen explizit in Frage gestellt? Politik ist Castoriadis zufolge ein Projekt der Autonomie, eine wohlüberlegte, transparente kollektive Aktivität, die die gesamte Gesellschaft betrifft und umfasst. Es ist dies gewiss eine erstrebenswerte Utopie, doch wie soll eine solche Politik realisiert werden: als *creatio ex nihilo*, als Revolution? Dass Castoriadis in diesem Kontext nochmals die Geschichte von den politisch hochbegabten Griechen und den diesbezüglich unbedarften «Barbaren» bemühen musste, ist unnötig, belegt aber, wie mächtig bis heute Aristoteles' Dogma von der Höherwertigkeit der Griechen und der Minderwertigkeit der Barbaren nachwirkt. Gewiss sind Arendt, Castoriadis und Rousseau nicht rassistisch gesinnt gewesen, doch wird die Sklaverei von ihnen allenfalls am Rand thematisiert.⁴²

Es müssen nicht immer die Barbaren sein, die nur als Nachzügler in der Weltgeschichte Erwähnung finden, es können auch die

⁴⁰ Aischyl. Pers. 584–597.

⁴¹ C. Castoriadis: Heteronomy and Autonomy, in: Philosophy, Politics, Autonomy, 162–170; Franz. Fassung (nicht identisch mit der englischen): Le Monde morcelé, 129–135.

⁴² Am seriösesten bei J.-J. Rousseau: Du Contrat social, in: OC III 428–431.

Pelasger sein, von denen bei Homer und Herodot die Rede ist. Ernst Curtius bezeichnet sie als ein arisches Volk, das in unvordenklichen Zeiten gelebt hat. Ihre Welt ist ein grosses Einerlei, sie sind «für alle Zeit der Stamm der Eingeborenen, die Masse des Volks, der dunkle Hintergrund der Geschichte.»⁴³ Ernst Curtius, Jacob Burckhardt, Hannah Arendt und andere haben im Agon das Wesen der athenischen Polis entdeckt. Es scheint, als habe der Agon sich verselbständigt. Längst wird in der Literatur der Wettkampf zwischen Kulturen und Zivilisationen inszeniert: Wer hat gesiegt, wer hat am meisten beigetragen zum Fortschritt der Geschichte der Menschheit. Es konnte nicht ausbleiben, dass in diesem Kontext auch ideologische Schlachten geschlagen wurden: Wie steht es mit dem Eurozentrismus, welche zivilisatorischen Errungenschaften asiatischer und afrikanischer Zivilisationen wurden vernachlässigt? Je mehr freilich die Wissenschaft fortschreitet, desto mehr verlieren solche Debatten an Interesse, so ist zu hoffen. Die Fortschritte der Menschheit verdanken sich unendlich vielen Initiativen, es gibt keinen Grund, sich gegenseitig die Lorbeeren abspenstig zu machen.

conexus 4 (2021) 7–23

© 2021 Urs Marti-Brander. Dieser Beitrag darf im Rahmen der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 – Creative Commons: Namensnennung/nicht kommerziell/keine Bearbeitungen – weiterverbreitet werden.



<https://doi.org/10.24445/conexus.2021.04.003>

Prof. Dr. Urs Marti-Brander, Chemin de la Maraîche 15a, 1802 Corseaux
umarti@philos.uzh.ch

⁴³ Ich entnehme das Zitat Christoph Wulf: Die Instrumentalisierung der griechischen Frühzeit. Interdependenzen zwischen Epochencharakteristik und politischer Überzeugung bei Ernst Curtius und Jacob Burckhardt, in: Robert Rollinger, Christoph Ulf (Hg.): Griechische Archaik. Interne Entwicklungen – Externe Impulse, Berlin 2004, 54.

Beate Beer

Chilo und Antigone

Autonomie zwischen Partizipation und Isolation

In der antiken Miszellanschriftstellerei kursiert die Anekdote, wonach Chilo, der in der Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. Mitglied der Regierung von Sparta war und in der Antike zu den Sieben Weisen gezählt wurde, auf dem Sterbebett und im Rückblick auf sein Leben über die Richtigkeit einer einzigen Entscheidung unsicher gewesen sei.¹ Im 2. Jahrhundert n. Chr. überliefert uns Gellius die Anekdote neben anderen formal und inhaltlich bunt gemischten Kurztexten, die er unter dem Titel *Noctes Atticae* publiziert hat, und lässt Chilo mit den folgenden Worten zu seiner Beichte ansetzen:

Auch in ebendiesem Moment zweifle ich nicht, dass ich nichts getan habe, woran erinnert zu werden mir unangenehm wäre; wenn es denn nicht tatsächlich jenes eine gibt, bei dem mir auch heute noch nicht ganz klar ist, ob ich recht oder unrecht getan habe.²

Er habe nämlich, so erzählt er den Freunden, die sich versammelt haben, als Mitglied eines Dreiergremiums in einem Prozess richten müssen, in dem der Angeklagte sein Freund gewesen sei. Rechtlich sei der Fall klar gewesen, der Freund schuldig und als Urteil die Todesstrafe unumgänglich:

Zusammen mit zwei anderen war ich Richter im Kapitalprozess eines Freundes. Das Gesetz war so, dass der Mann notwendigerweise zu

¹ Gell. 1,3 und Diog. Laert. 1,71.

² Die Übersetzungen stammen von der Verfasserin.

verurteilen war. Ich musste also entweder einen Freund zum Tode verurteilen oder das Gesetz umgehen.

Nach langem Kopfzerbrechen sieht Chilo einen Ausweg aus seiner Situation. Er rät den Richterkollegen gegen besseres Wissen zum Freispruch, um selbst in der anschliessenden geheimen Abstimmung für schuldig zu votieren:

Lange überlegte ich bei mir, um diesen so zweischneidigen Fall zu lösen. Das, wozu ich mich letztlich entschied, schien am leichtesten zu ertragen. Selbst nämlich votierte ich für eine Verurteilung, aber die, die mit mir zusammen richteten, hatte ich zuvor zum Freispruch überredet.

Damit sieht er sowohl seine Pflicht gegenüber dem Freund als auch diejenige gegenüber dem Gesetz erfüllt:

So konnte ich in dieser so schweren Angelegenheit sowohl die Freundes- als auch die Richterspflcht wahren.

So weit, so gut, wenn nicht der Umstand, in einer Sache anders geraten zu haben, als er für sein eigenes Handeln als gut erachtete, ihn sein weiteres Leben lang mit Schuldgefühlen belastet hätte:

Aber die folgende Last empfinde ich aus diesem Fall, nämlich dass ich fürchte, dass es nicht frei von Unredlichkeit und Schuld ist, in ein und demselben Fall, zu ein und derselben Zeit und in einer gemeinsamen Aufgabe, von dem, was mir persönlich zu tun das Beste schien, den anderen abgeraten zu haben.

Gellius nutzt die Anekdote als Einstieg in Überlegungen zur Freundschaftslehre und hier wiederum in die Frage, inwieweit man sich für den Freund gegen die Gesetze stellen soll. Antworten sucht er beim Aristoteles-Schüler Theophrast, dem er entnimmt, dass der Nutzen für den Freund die Abweichung vom Gesetz rechtfertige und daher zugunsten eines höheren Nutzens auch eine grössere Abweichung tolerierbar sei.³ Sich auf Cicero beziehend hebt Gellius ausserdem hervor, dass als Grenze der Abweichung gelte, dass man sich um des Freundes willen nicht zum Staatsfeind machen solle, wobei bis zu diesem Punkt tatsächlich zugunsten des

³ Gell. 1,3,21–26; Theophr. § 27 fr. 101 Amato.

Freundes in einem gewissen Grad vom rechten Weg abgewichen werden dürfe.⁴

Wir wollen an dieser Stelle von Gellius' Suche nach Anleitungen der Freundschaftslehre abweichen und Chilos Situation als Frage der Autonomie bezüglich seines Wertegefüges lesen. Die Anekdote schildert einen Moment, in dem Chilo durch einen Wertekonflikt zur autonomen Bestimmung seiner Werte gezwungen wird. Die einzelnen Stationen des Konflikts werden im Plot nachgezeichnet: Das Richteramt im Prozess gegen einen Freund stürzt Chilo in eine Krise, da von ihm eine Entscheidung verlangt wird, durch die er sich zwangsläufig gegen einen von ihm anerkannten Wert stellen wird. Im ersten Augenblick sieht sich Chilo mit einer ausschliessenden Entscheidung entweder gegen den Freund oder gegen die Gesetze konfrontiert. Beide Werte, die Freundschaft und die Gesetze, werden auch von aussen an Chilo herangetragen, da er sie mit seiner kulturellen und politischen Gemeinschaft teilt und er beide Bereiche als Verpflichtung sieht (*et iudicis et amici officium*, «sowohl Freundes- als auch Richterspflicht»). Reichliches Überlegen eröffnet ihm einen Weg aus der Krise in Form einer vom Leser unerwarteten, ganz eigenen Lösung, die ihn zwar aus genau diesem Konflikt befreien kann, doch nicht, ohne ihn in einen anderen zu drängen, nämlich den sittlichen der Unlauterkeit, da er wider besseres Wissen Rat erteilt hat. Zentral ist für den Gang der Handlung der Moment der Reflexion. Obwohl er den Plot äusserlich kaum weiterbringt, wird er ausdrücklich genannt (*multa cum animo meo consultaui*, «lange überlegte ich bei mir»). An die Reflexion gebunden ist der Wille, der es für Chilo überhaupt ausschliesst, nur einen der konfligierenden Werte zu berücksichtigen und der ihn zur Suche nach einer eigenen Lösung motiviert. Seine Situation stellt für ihn ein Problem dar, und

⁴ Cic. Lael. 36. Gellius, dem daran gelegen ist, seinen Quellen Richtlinien für die eigene Praxis und die seiner Leser zu entnehmen, bleiben besonders Ciceros Aussagen zu vage; vgl. Gell. 1,3,15: *Quid autem refert scire me in eiusmodi periculis amicorum, si non magna me turpitudine insecutura est, de uia esse recta declinandum, nisi id quoque me docuerit, quam putet magnam turpitudinem, et cum decessero de uia quousque degressi de-beam?*

es ist sein Wille, ihn zu lösen (ad casum tam ancipitem medendum, «um diesen so zweischneidigen Fall zu lösen»). Im engen Wertegeflecht, das zur Krise geführt hat, folgt jedoch als weiterer Wertekonflikt der moralische Wert des Gegensatzes von Wissen und Handeln. Chilo hat dem Rat, den er selbst erteilt hat, zuwidergehandelt und damit die Beratenen instrumentalisiert und betrogen. Im Bewusstsein darüber plagen ihn Gewissensbisse. Für ihn ist der selbstbestimmte Weg eine momentane Befreiung und zugleich eine ihn bis zum Sterbebett prägende Last (set hanc capio ex eo facto molestiam, «aber die folgende Last empfinde ich aus diesem Fall»).

Nicht nur für die Chilo-Figur in Gellius' Anekdote, auch in der breiteren antiken Literatur hat das Bemühen um autonomes Handeln oder Wahrung der Autonomie oft einen fahlen Beigeschmack.⁵ In Ovids *Metamorphosen* beispielsweise bleibt die Bewertung der Verwandlungen wiederholt ambivalent: Ist Syrinx, die Nymphe, die auf ihrer Flucht vor Pan zu Schilfrohr verwandelt wird, um schliesslich doch von ihm als Flöte bespielt zu werden,⁶ nun erlöst und selbstbestimmt Pans Annäherungen entkommen, oder mündet ihre Verwandlung nicht doch eher in ihre endgültige Fremdbestimmung? Ödipus' Ringen um einen gegenüber dem Schicksal selbstbestimmten Weg ist nicht weniger ins Tragische gewendet als Medeas Widerstand gegen die vereinte Macht von Venus und Juno, die alle Mittel in Gang setzen, damit Medea Jason hilft, in den Aufgaben, die ihm ihr Vater gestellt hat, zu bestehen.⁷

Sophokles' *Antigone* schliesslich bezahlt ihre Entscheidung, die Gesetze der Götter höher zu stellen als das sich auf ihren Bruder Polyneikes beziehende Gesetz des Königs Kreon, gar mit dem Leben. Sie bestattet ihren toten Bruder, obwohl Kreon in affektgetriebener

⁵ Vgl. Wolfgang Iser: *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München ³1994, 120–122. Nach Iser schafft Literatur über einzelne aus der Umwelt selektierte Elemente eine Bezugsrealität für die Leser. Die Auswahl und Kombination dieser Elemente indiziert Problemfelder der Referenzsysteme.

⁶ Ov. met. 1,689–713.

⁷ Medeas Konflikt ist besonders herausgearbeitet in Valerius Flaccus' *Argonautica*.

Unberechenbarkeit Polyneikes und allen, die mit ihm im Kampf gegen Theben gefallen sind, diesen Ritus per Gesetz verwehrt. Als Antigone sich nach ihrer Verurteilung auf dem Weg zur Grabkammer befindet, in der sie lebendig begraben werden soll, beschreibt der Chor sie als «nach eigenem Gesetz lebend» (αὐτόνομος ζῶσα):

Bist du nicht in dem Moment, in dem du dich in die Todeskammer begibst, reich an Ruhm und Lob? Weder bist du von verzehrenden Krankheiten gezeichnet, noch hast du dem Schwert Tribut gezollt, sondern du steigst in den Hades hinab als wahrhaft einzige der Sterblichen, die nach eigenen Gesetzen lebt.⁸

Auf Antigone bezogen findet sich die erste Verwendung des Adjektivs αὐτόνομος zur Beschreibung einer Person.⁹ Bis dahin fällt der Begriff nur in staatspolitischen Debatten.¹⁰ In diesen erfährt er Ende der 40er Jahre des 5. Jahrhunderts, als Athen seine Hegemonialstellung gegenüber Samos durchsetzte, eine neue Aktualität. Die frühe Verwendung in der *Antigone*, deren Uraufführung in eben diese Zeit datiert wird, spricht für eine metaphorische Auffassung von αὐτόνομος bei Sophokles.¹¹ Die Umstände und die Art und Weise von Antigones' Beschreibung als autonom decken denn auch ihre Probleme in Bezug auf den Staat, ihre politische Gemeinschaft auf. Der Chor nennt Antigones autonome Haltung als Ursache für eine Todesart, die neben Krankheit und gewaltvoller Tötung steht und in ihrer Neuartigkeit Antigone isoliert von ihren Mitmenschen und üblichen Schicksalsschlägen. Antigone steigt lebend in den Hades hinab und macht ihn zu ihrem Exil.¹² Das Exil im Hades ist

⁸ Soph. Ant. 817–822.

⁹ Karl-Martin Dietz: Die Entdeckung der Autonomie bei den Griechen, in: Forum Classicum 4 (2013) 256–262.

¹⁰ Vgl. Thuk. 1,67,3.

¹¹ Peter von Möllendorff: Literarische Konstruktionen von *autonomía* bei Herodot und Aristophanes, in: Antike und Abendland 49 (2003) 14–35, bes. 17. Im Kontext der staatspolitischen Debatten behielt αὐτονομία Möllendorff zufolge bis ins letzte Viertel des Jahrhunderts eine pejorative Konnotation.

¹² Eine Übersicht über weitere Auffassungen zu den Versen 817–822 bietet Möllendorff a.a.O., 18. Beispielsweise sieht Gerhard Müller: Antigone,

Ausdruck ihrer Isolation von der politischen Gemeinschaft, deren Gesetze sie ablehnen muss. Indem sie nicht an den Gesetzen teilhat, wird sie in der Gemeinschaft rechtlos. In einer schmerzlichen Antithese wird die Grabkammer der einzige Raum, in dem sie ihre Autonomie leben kann. Antigone selbst sieht sich sogar in den Tod hinein isoliert:

Weh, ich unglückliche, weder bin ich zusammen mit den Menschen noch als Leiche mit Leichen, weder mit den Lebenden noch mit den Toten.¹³

Das einleitende Lob des Chors in den Versen 817–818 mag in seinem Kontext ironisch scheinen. Doch schon am Ende des ersten Epeisodions hatte der Chor die Gesetze (νόμοι), wenn sie von der Gerechtigkeit der Götter nicht losgelöst sind, als Errungenschaften des Menschen besungen und festgehalten, dass die, die sich an sie hielten, in der Polis einen hohen Rang einnahmen, die anderen aber in ihr nicht geduldet würden:

Wenn er den Gesetzen der Erde (νόμους χθονός) folgt und auf die Gerechtigkeit der Götter (θεῶν δίκαν) schwört, steht er in hohem Ansehen in der Stadt; ausserhalb der Stadt aber steht der, mit dem das Schlechte ist, wegen seiner Rücksichtslosigkeit.¹⁴

Den Zuschauern, die mit dem Mythos vertraut sind, eröffnet sich hier bereits eine weitere Dimension des Konflikts. Denn am Ende wird auch Kreon in die Katastrophe hineingerissen werden und seinen Sohn Haimon an Antigone verlieren. Kreon hat sich mit seinem Bestattungsverbot gegen die Gesetze der Götter gestellt und damit zugleich, so entnehmen wir den Worten des Chors, aus der Stadt ausgeschlossen.¹⁵ Antigones Isolation dagegen bezieht sich «nur» auf

Heidelberg 1967, 185 in diesen Versen Antigones Autonomie darin, dass sie als Einzige der Sterblichen selbstbestimmt in den Tod gehe («als einzige nach eigener Verordnung, d.h. lebend in den Hades zu gehen»).

¹³ Soph. Ant. 850–852; vgl. Möllendorff a.a.O., 18.

¹⁴ Soph. Ant. 368–371.

¹⁵ Eindeutig nimmt Teiresias in den Versen 1064–1090 Stellung zu Kreons Ad-hoc-Gesetz; vgl. bes. 1069–1071: «[...] lässt frevlerisch eine Seele in einem Grab wohnen, hältst hier einen Leichnam fest, den unteren Göttern

die politische Gemeinschaft, bezüglich deren sich ein Begriff wie αὐτόνομος als sprachlicher Paroxysmus erweist. Gesetze brauchen ein Gegenüber, gelten für eine Gemeinschaft oder setzen zumindest eine Differenzierungsmöglichkeit zwischen Entitäten voraus.

Wie Chilo ist Antigone durch äussere Einflüsse in eine Krise geraten, in der sich ihr Wille artikuliert, durch den sie sich zu einer Entscheidung – gegen die Gesetze der Gemeinschaft oder gegen die Gesetze der Götter – gezwungen sieht. Durch ihre autonome Handlung hat sie ihre aus Kreons Willkür folgende Rechtlosigkeit manifestiert, die eigentlich für alle Bürger Thebens gilt. In der Tragödie muss die glückliche Lösung ausbleiben. Angesichts von Antigones Katastrophe können wir aber Chilos Autonomiestreben als erfolgreich taxieren. Im Gegensatz zu Sophokles' Antigone führt uns Gellius mittels Chilos Beispiel vor, was es zum Gelingen von Autonomie braucht. Es ist offensichtlich, dass für die Autonomie beider, Antigones und Chilos, die Gesetze ihrer Gemeinschaft bestimmend sind und dass sie in dem Moment hervortritt, in dem gesellschaftliche Werte und daraus abgeleitete Pflichten des Einzelnen in Konflikt zueinander geraten. Sie müssten nun abgewogen werden, was, wie Gellius' Fortsetzung zum Freundschaftsthema nahelegt, objektiv schwer möglich ist. Chilo gerät deswegen in eine Krise, die er nur bewältigen kann, indem er selbst das Werteverhältnis bestimmt. In seiner Lösung vermag er sich diesem Zwang zur Wahl in gewissem Sinn sogar zu entziehen, indem er seine Position nach der Konsequenz des Konfliktes aufteilt und einmal der Freundschaft, einmal dem Staat den Vorrang gibt. Seine Lösung ist damit genaugenommen so selbst- wie doppelt fremdbestimmt. Das Problemfeld des gesellschaftlichen Wertesystems wird von Chilo anerkannt und in

fern, unbestattet, ohne Ritus.» Der tragische Konflikt oder das verhandelte Problemfeld entspringt allerdings aus dem Umstand, dass zu einem gewissen Grad auch für Kreons Haltung plädiert werden kann. So hat Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* sie als staatserhaltend beschrieben; vgl. Wolfgang Rother: Rhetorik und Philosophie bei Hegel. Zur Funktion der Antigone in der *Phänomenologie des Geistes*, in: *Philosophus orator. Rhetorische Strategien und Strukturen in philosophischer Literatur*, hg. von Irmgard Männlein-Robert et al., Basel 2016, 389–405.

die Lösung übertragen. Chilos Selbstbestimmung ist höchste Wertung von Fremdbestimmung. Wir erkennen bei Chilo eine Einheit des Willens sowohl mit dem Recht (als den Gesetzen des Staates) einerseits als auch mit der Moral (hier insbesondere mit dem sozialen Wert der Freundschaft) andererseits, die zum Konflikt führt. Fremdgesetzlichkeit wird von Chilo nicht grundsätzlich als problematisch gesehen. Er hat Staat und Freundschaft gleichermassen als Werte verinnerlicht und verknüpft seine Freiheit und seinen Status als Bürger mit Rechten und Pflichten mit ihrer Massgabe. Er kann den Gesetzen «seines» Staates vertrauen. Antigone dagegen kann Kreons Gesetz nicht billigen, ist es doch so willkürlich wie tyrannisch. Es macht sie rechtlos. Recht und Gesetz kann sie nur über ihre autonome Wertung anstreben, womit sie zugleich aus der Polis ausschert. Der glückliche Ausgang der Chilo-Anekdote und die Katastrophe der Antigone-Tragödie widerspiegeln den Rechtsstatus beider Figuren in ihrer politischen Gemeinschaft. Ihre Autonomie entspringt aus einem Konflikt mit Gesetzen, und ihr Erfolg ist von diesen abhängig. Gerade indem Chilo sie beachtet und sich selbst als Teil der Gemeinschaft, in der sie gelten, betrachtet, kann er sich aus seinem Konflikt befreien. Ihre Rechtmässigkeit und die Teilhabe an ihnen machen ihn frei.

Sowohl bei Sophokles als auch bei Gellius wird Autonomie als Frage der Partizipation verhandelt. Bei Gellius garantiert gerade die Partizipation, da sie auf Rechten gründet, die autonome Lösung. An die Bedeutung von Partizipation bei Sophokles und Gellius können wir Beobachtungen zu Ciceros staatspolitischer Reflexion anschliessen. In seiner römischen Antwort auf Platons *Politeia* legt Cicero in *De re publica* grosses Gewicht auf den Gedanken, dass sich in der Partizipation an gesellschaftlichen Aufgaben, in der Organisation einer politischen Gemeinschaft und im Engagement für dieselbe die Bestimmung des Menschen erfülle. Wir lesen vom natürlichen Drang der Menschen, sich zusammenzuschliessen.¹⁶ Die politische Organisation folge aus seiner Natur:

¹⁶ Cic. rep. 1,39: Eius autem prima causa coeundi est non tam inbecillitas quam naturalis quaedam hominum quasi congregatio.

[...] sozusagen eine gewisse Veranlagung, und es gäbe (scil. ohne sie) weder Raum für die übrigen Tugenden noch für den Staat selbst.¹⁷

Im idealen Staat, wie er sich für Cicero in der Form der römischen Republik manifestiert, hat daher grundsätzlich jeder Bürger das Recht, aktiv an öffentlichen Aufgaben teilzuhaben. Wo er präziser wird, schreibt er nicht von einer gewissen Veranlagung (*quaedam quasi semina*), sondern – platonischen und stoischen Vorstellungen folgend – von der Teilhabe des Menschen am göttlichen Logos, der sich in der Verwaltung eines Staates artikuliere.¹⁸ Denn wie die Welt durch den göttlichen Logos, die Vernunft, eingerichtet sei, seien die Menschen durch ihre Teilhabe an der Vernunft zur Bildung von Staaten befähigt. Wir können Ciceros Äusserung als Forderung nach der Umsetzung dieser Befähigung verstehen. Den politischen Zusammenschluss der Menschen unterscheidet er denn auch klar von einem ungesteuerten Klüngel:

«Es ist also», sagte Africanus, «der Staat die Angelegenheit des Volkes, Volk aber nicht jede beliebige Menschenansammlung, sondern der aufgrund einer Übereinstimmung im Recht und einer Interessensgemeinschaft verbundene Zusammenschluss einer Menge.»¹⁹

Der Staat ist für Cicero im Kern eine Rechtsgemeinschaft. Sie kann nur zustande kommen, weil es den Menschen möglich ist, eine gemeinsame Auffassung von Recht zu formulieren. Wie Cicero im dritten Buch von *De re publica* diskutieren lässt, teilen sich die Menschen mittels des göttlichen Logos auch das göttliche Recht, das die Grundlage für eine gemeinsame Rechtsauffassung bilde. Diese konstituiert bei Cicero den Staat und im Vertrauen auf diese kommt Chilo zu einer autonomen Lösung, während Antigone sie für Theben verweigern muss. Das ist, mit Cicero gedacht,

¹⁷ Cic. rep. 1,41.

¹⁸ Cic. rep. 6,28–29: Cum pateat igitur aeternum id esse, quod a se ipso moveatur, quis est, qui hanc naturam animis esse tributam neget? [...] nam haec est propria natura animi atque vis; quae si est una ex omnibus, quae sese moveat, neque nata certe est et aeterna est. Vgl. Cic. rep. 1,12; 5,8; 6,13 und nat. 2,78–79.

¹⁹ Cic. rep. 1,39.

nicht verwunderlich, weil Kreon göttliches – und das steht bei Cicero auch für vernunftbegründetes – Recht verletzt hat.²⁰ Ohne Rückbindung an die Gesetze der Götter handelt Kreon nicht autonom, sondern anom, ohne Einsatz seiner Vernunft, nicht nach seinem Willen, sondern aufgrund von Willkür. Aufgehoben in der Rechtsgemeinschaft dagegen erfährt der Bürger sein Bürgerrecht als Freiheit zu politischer Teilhabe. Ciceros weiterer Gedankengang umfasst denn auch die Bestimmung, dass das Recht für alle gleich sein muss. Der Staat ist in den Händen des Volkes, und kein Staatsoberhaupt darf über dem Recht stehen. Einer der ersten Gründe, die in Ciceros Dialog gegen die Staatsform der Monarchie angeführt werden, ist die Rechtlosigkeit der Bürger gegenüber dem Herrscher.²¹

Partizipation an der politischen Gemeinschaft als Weg zu Autonomie, Partizipation des Menschen an der Ordnung der Welt und über diese hinaus am göttlichen Logos – man mag sich fragen, inwieweit dieser Autonomie-Begriff noch mit unserem modernen, auf die Freiheit des Individuums ausgerichteten vereinbar ist. Eine Chance der Konzeption, wie sie in den hier besprochenen antiken Texten zutage tritt, sei, bevor wir ein Fazit versuchen, angefügt. Cicero formuliert sie in seiner Schrift über den stoischen Schicksalsbegriff und die Wahrung des freien Willens, *De fato*. Im Fragment 2 (Plasberg) heisst es:

wälzt die Wechsel] Das ist die Definition des Schicksals nach Tullius, der sagt: Das Schicksal ist die Verknüpfung der Dinge durch die Ewigkeit

²⁰ Vgl. Soph. Ant. 368–371. Neben das göttliche Recht treten bei Cicero die Sitten der Vorfahren. Der Staat als Zusammenschluss einer Menge, in der der Einzelne die Freiheit zur Partizipation hat, ist in seiner Gestaltung abhängig von seinen einzelnen Bürgern. Diesen Grundsatz zitiert Cicero als Offenbarung (ex oraculo quodam effatus) des altlateinischen Dichters Ennius in rep. 5,1: *Moribus antiquis res stat Romana virisque* – «Es sind die Männer und ihre Sitten, die den römischen Staat ausmachen.» Die Sitten liegen als eine moralische Partizipation der politischen zugrunde.

²¹ Cic. rep. 1,43: *Sed et in regnis nimis expertes sunt ceteri communis iuris et consilii.*

hindurch; eine Verknüpfung, die sich wechselseitig hält²² und die nach ihrer eigenen Ordnung und Gesetzmässigkeit ändert, und zwar so, dass doch auch die Veränderung selbst an der Ewigkeit teilhat.²³

Wenn alle Dinge schicksalshaft durch die Ewigkeit hindurch miteinander verknüpft sind, hat das einzelne Glied über seine direkte Umgebung hinaus am grossen Ganzen des Makrokosmos teil und gewinnt dadurch Unvergänglichkeit. Ferner wird dieser Gedanke in *Laelius, de amicitia* – der Cicero-Schrift, die Gellius zu Chilo zitiert – zum Ausdruck gebracht, wenn Laelius über seinen kürzlich verstorbenen Freund Scipio sagt, dass dieser in ihm weiterlebe durch sein Vorbild an Tugend, das er ihm vermittelt habe. Wenn Scipio auch gestorben sei, so lebe doch seine Tugend als ein gesellschaftlich anerkannter Wert und er mit ihr weiter. Scipio wird über seine Partizipation am Wert der Tugend unsterblich.²⁴

Wie der Vergleich von Gellius' Chilo-Anekdote mit Sophokles' *Antigone* und Beobachtungen zu Ciceros staatsphilosophischer Schrift *De re publica* nahegelegt haben, ist Autonomie im antiken Diskurs nicht jenseits von Partizipation, sei es an moralischen Werten oder an politischer Organisation, zu denken. Autonomie erscheint so als eine Ausdrucksform der Vernunft, die nie die Verantwortung gegenüber dem Umfeld aus den Augen verliert. Sie erfolgt in den

²² Die Lesart *tenens*, wonach die Glieder der Schicksalskette aneinandergeknüpft sind und die Schicksalskette selbst daran geknüpft ist, um sich dem Schicksal gemäss abzuwickeln, ist vorzuziehen gegenüber *tenentium* bei Cicero: *De fato*. Über das Schicksal, lat. / dt., übers. und hg. von Paola Calanchini, Stuttgart 2017, 12, wonach sich nur die einzelnen Glieder gegenseitig halten und abwickeln. Cicero bezieht mit «suo ordine et lege sua» das Schicksal in die Schicksalshaftigkeit mit ein. Das Schicksal ist selbst gebunden und kann sich dem Lauf der Dinge nicht entziehen oder in ihn eingreifen.

²³ Testimonium aus Serv. Aen. 3,376 nach M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 46: *De divinatione, de fato*, Timaeus, ed. Otto Plasberg, Stuttgart 1965.

²⁴ Cic. Lael. 102: *Quamquam est subito ereptus, uiuit tamen semperque uiuet; uirtutem enim amauit illius uiri, quae extincta non est. Nec mihi soli uersatur ante oculos, qui illam semper in manibus habui, sed etiam posteris erit clara et insignis.*

hier vorgestellten Texten vernunftgeleitet und wird von Unberechenbarkeit abgegrenzt. Aus den Darstellungen von Chilo und Antigone wollen wir schliessen, dass – in Anlehnung an den autonomen Menschen – ein autonomer Staat nur einer sein kann, der dem Anspruch nach Rücksichtnahme und Berechenbarkeit gegen aussen wie gegen innen nachkommt, und dessen Gesetze, die Autonomie ermöglichen, in der Art wie sie Chilo möglich ist, auf autonome Bürger zurückgehen, die sie in Reflexion über ihre Teilhabe an ihrem Umfeld und ihre Teilabgabe an dieses entworfen haben. Denn Autonomie geben kann nur, wer selbst autonom ist. Kreon entscheidet gerade nicht autonom, sondern in anomer Willkür, die ihn in Sophokles' Tragödie in die Katastrophe, bis zum Verlust seines Sohnes Haimon, hineinreisst. Autonomie kann man sich zwar nehmen, wie Antigone sie sich nehmen musste. Damit sie erfolgreich sein kann, muss man sie aber mit anderen teilen. Antigones Streben nach Autonomie ist am Fehlen eines geteilten Wertegefüges, am Mangel an Partizipationsmöglichkeit in einem Umfeld gemäss Cicero²⁵ rechtloser Bürger gescheitert. Ihr Einstehen für die Gesetze der Götter macht sie zur Heldin, für die die Isolation von der Gemeinschaft zu einem gewissen Grad sogar Voraussetzung ist.

In Übereinstimmung mit der in diesem Aufsatz herausgearbeiteten Deutung von Gellius' Chilo, der über seinen vernunftgeleiteten Willen zu Autonomie gelangt, die er durch Partizipation an einem autonomen Staat auch leben kann, und Sophokles' Antigone, die unter Kreons Anomie mit ihrer Autonomie in die Isolation getrieben wird, überliefert Diogenes Laertius neben der bekannten Anekdote auch Chilos Spruchweisheiten und Maximen, darunter: νόμοις πείθεσθαι – die Gesetze befolgen.²⁶

²⁵ Cic. rep. 1,43.

²⁶ Diog. Laert. 1,70.

conexus 4 (2021) 24–36

© 2021 Beate Beer. Dieser Beitrag darf im Rahmen der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 – Creative Commons: Namensnennung/nicht kommerziell/keine Bearbeitungen – weiterverbreitet werden.



<https://doi.org/10.24445/conexus.2021.04.004>

PD Dr. Beate Beer, Universität Zürich, Seminar für Griechische und Lateinische Philologie, Rämistrasse 68, 8001 Zürich

beate.beer@sglp.uzh.ch

Islème Sassi

Die *Metamorphosen* des Apuleius Selbstbestimmung als Illusion?

Wenn wir moderne Konzepte wie Menschenrechte oder Feminismus in antiken Texten zu entdecken glauben, ist stets Vorsicht geboten. Was heutigen Postulaten überraschend ähnlich sieht, hatte für das zeitgenössische Publikum oft eine entschieden andere Bedeutung. Nicht jeder Gedanke ist zu jeder Zeit und an jedem Ort denkbar. Wer unter verschiedenen gesellschaftlichen Bedingungen lebt, analysiert Situationen gemäss verschiedenen Paradigmata.

Ist auch das Konzept einer Selbstbestimmung, die sich auf das private Individuum bezieht,¹ ein solches modernes Konstrukt, das der Antike fremd war? Tatsächlich fand der Begriff *αὐτονομία*, der wohl die passendste Übersetzung von «Selbstbestimmung» ins Griechische ist, vor allem im politischen Kontext Verwendung.² Doch schon bei Sophokles erfährt er eine Erweiterung, die unserem Verständnis von persönlicher Autonomie nahekommt. Als der Chor

¹ Unter Selbstbestimmung verstehe ich das «Vermögen handlungsfähiger Entitäten, ihr eigenes Verhalten oder die Angelegenheiten innerhalb einer ihnen zuerkannten Domäne frei und nach eigenen Massstäben zu bestimmen». Monika Bobbert, Micha H. Werner: Autonomie/Selbstbestimmung, in: Christian Lenk, Gunnar Duttge, Heiner Fangerau (Hg.): Handbuch Ethik und Recht der Forschung am Menschen, Berlin, Heidelberg 2014, 105–114, hier 105.

² Hdt. 1,96,1; 8,140,2; Thuk. 3,46,5; 5,18,2; 8,21,1. Für eine ausführliche Besprechung vgl. Jürgen von Ungern-Sternenberg: Entstehung und Inhalt des Begriffs «Autonomie» in der griechischen Antike, in: Raymond Battegay; Udo Rauchfleisch (Hg.): Menschliche Autonomie, Göttingen 1990, 9–14.

Antigone zur Grabkammer begleitet, in der sie den Tod finden soll, klagt er, sie komme weder durch eine Krankheit noch durch das Schwert um, sondern steige zum Hades hinab, weil sie nach ihrem eigenen Gesetz lebe (αὐτόνομος ζῶσα).³ Wir treffen hier auf eine Bedeutung, die sich eng an den Wortursprung νόμος, Gesetz, hält: Antigones Auseinandersetzung mit Kreon dreht sich ja gerade darum, ob dem menschlichen Gesetz eher zu folgen sei als dem göttlichen Gebot. Trotzdem geht es hier nicht um die Verfasstheit einer Polis, sondern um ein individuelles Schicksal. Im vollen Bewusstsein um die Konsequenzen entscheidet sich Antigone, ihren Bruder zu bestatten. Sie ignoriert die Gesetze der Stadt und handelt selbstbestimmt. Für Kreon und den Chor ist ihr Verhalten staatsgefährdend. Autonomie darf nicht von einer einzelnen Person gegenüber dem Staat beansprucht werden, sonst droht Anarchie. Das heisst jedoch nicht, dass in der griechischen Polis das Individuum keine Freiräume hatte, die es selbstbestimmt gestalten konnte.⁴

Die lateinische Sprache kennt keine wörtliche Übersetzung von αὐτονομία; im politischen Kontext wird der Begriff unter anderem mit *suis legibus uti* umschrieben.⁵ Unser Verständnis von persönlicher Selbstbestimmung lässt sich natürlich teilweise in der *libertas* fassen, wie sie Cicero in den *Paradoxa Stoicorum* verwendet: «Was ist nämlich Freiheit? Das Vermögen, so zu leben, wie du möchtest.»⁶ Dennoch kann die *libertas* mit ihrem umfassenden Bedeutungsfeld nicht einfach mit Selbstbestimmung gleichgesetzt werden. Wiewohl kein

³ Soph. Ant. 819–822; vgl. J. von Ungern-Sternenberg: Autonomie, 16–18.

⁴ Vgl. Perikles' berühmte Aussage zur Autarkie des einzelnen Bürgers in Thuk. 2,41,1: «Zusammenfassend sage ich, dass insgesamt unsere Stadt die Schule von Hellas sei und im einzelnen, wie mich dünkt, derselbe Mensch bei uns wohl am vielseitigsten in Anmut und gewandt *sich* am ehesten in jeder Lage *selbst genügen* kann.» – Ξυελών τε λέγω τήν τε πᾶσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παιδευσιν εἶναι καὶ καθ' ἕκαστον δοκεῖν ἂν μοι τὸν αὐτὸν ἄνδρα παρ' ἡμῶν ἐπὶ πλεῖστ' ἂν εἶδη καὶ μετὰ χαρίτων μάλιστ' ἂν εὐτραπέλως τὸ σῶμα αὐταρκες παρέχεσθαι. Übersetzung: Georg Peter Landmann: Thukydides: Geschichte des Peloponnesischen Krieges, München 1993.

⁵ Caes. Gall. 1,45,3; Cic. Att. 6,2,4.

⁶ Quid est enim libertas? Potestas vivendi, ut velis. Cic. parad. 5,34.

entsprechender Terminus existierte, so wird auch in einschlägigen lateinischen Texten das Konzept der persönlichen Selbst- und Fremdbestimmung verhandelt. In der Tragödie und im Epos werden die Möglichkeiten des Menschen zu selbstbestimmtem Handeln angesichts des Fatums ausgelotet. Und die Befreiung von inneren und der konstruktive Umgang mit äusseren Zwängen war und ist das Ziel jeder philosophischen Schule.

Im Folgenden wollen wir aber einen ganz anderen Text betrachten: Apuleius' Roman *Metamorphosen*, in dem ein junger Mann vorübergehend zum Esel wird. Nur schon diese Ausgangslage verspricht reiches Anschauungsmaterial für unser Thema, und wir werden sehen, dass sich die Frage nach Selbst- und Fremdbestimmung des Eselmenschen nuanciert beantworten lässt. Vorweg soll der Inhalt dieses ältesten vollständig erhaltenen lateinischen Romans aus dem 2. Jahrhundert umrissen werden.

Der junge Lucius gelangt auf einer Geschäftsreise in die thessalische Stadt Hypata. Als er hört, dass die Frau seines Gastfreunds eine mächtige Zauberin sei, ist er begierig darauf, Zeuge magischer Praktiken zu werden. Mit Unterstützung der Sklavin Photis gelingt es ihm, heimlich zuzusehen, wie sich die Frau mithilfe einer Salbe in einen Uhu verwandelt und davonfliegt. Er will es ihr nachmachen, erwischt aber das falsche Töpfchen und verwandelt sich in einen Esel; sein menschlicher Verstand allein bleibt ihm erhalten. Photis beruhigt ihn, er brauche bloss Rosen zu fressen, dann werde er wieder zum Menschen. Doch in derselben Nacht wird das Haus von Räubern überfallen und der Esel entführt. Im Folgenden erlebt Lucius viele Abenteuer, wechselt immer wieder den Besitzer und lernt Menschen ganz verschiedener sozialer Schichten kennen, hört auch manche Geschichte, die er uns weitererzählt. Doch nie bietet sich ihm die Gelegenheit zur Rückverwandlung. Erst nach sieben Büchern Eseldaseins erbarmt sich die Göttin Isis seiner und befiehlt einem ihrer Priester, dem Esel Rosen zu geben. Lucius wird wieder zum Menschen und weiht sein Leben der Göttin.

Wenn wir Apuleius' *Metamorphosen* auf Selbst- und Fremdbestimmung hin untersuchen, nützt es, wie oben gezeigt, wenig, nach

Schlüsselwörtern Ausschau zu halten. Wir werden vielmehr anhand konkreter Situationen beobachten, wie Lucius um Selbstbestimmung ringt – als Mensch wie als Esel.

Lucius' Neugier als Ausdruck für das Streben nach Selbstbestimmung

Das bekannteste Leitmotiv der *Metamorphosen* ist die *curiositas*, die traditionell mit «Neugier» übersetzt wird, wie die Übersetzer auch das häufig verwendete Adjektiv *curiosus* mit «neugierig» wiedergeben. Dies ist insofern problematisch, als die lateinische Wurzel *cura*, Sorge, weder mit etwas Neuem noch mit Gier zu tun hat. Tatsächlich kann das Wort gerade bei seinem ersten Auftreten als Adverb *curiose* nicht «neugierig» heißen, sondern muss mit «sorgsam» übersetzt werden.⁷ Gleichwohl gibt es viele Stellen, wo *curiositas* als die deutsche «Neugier» im Sinne einer Wissbegierde verstanden werden muss. Lucius sagt wiederholt von sich, er sei auf Neues erpicht, und auch die Protagonistin der berühmtesten Binnengeschichte «Psyche und Cupido» stolpert mehrmals über ihre Neugier. Es liegt nahe, die Unbill, die Lucius widerfährt, als Strafe für seine *curiositas* und den ganzen Roman als moralisierende Warnung vor diesem «Laster» zu verstehen.⁸ Diese Lesart wurde jedoch in den letzten Jahrzehnten zusehends hinterfragt, da die Wissbegier im Roman eben auch eine positive Konnotation erfährt.⁹ Eine unvoreingenommene und umfassende Aufarbeitung der Verwendung

⁷ equi sudorem fronde curiose exfrico, «ich reibe meinem Pferd den Schweiß mit Laub sorgsam ab» Apul. met. 1,2,3.

⁸ Vgl. Edward Brandt, Wilhelm Ehlers (Hg.): Apuleius: Der Goldene Esel, Berlin 2012, 564–565.

⁹ Stefan Tilg: Apuleius' Metamorphoses. A Study in Roman Fiction, Oxford 2014, 68–74. Niklas Holzberg: Der antike Roman. Eine Einführung, Darmstadt 2006, 105–106. Carl C. Schlam: The Metamorphoses of Apuleius. On Making an Ass of oneself, London 1992, 48–57. John J. Winkler: Auctor and actor. A Narratological Reading of Apuleius's Golden Ass, Berkeley, Los Angeles, London 1985, 28–29.

von *curiositas* und ihrer Derivationen in den *Metamorphosen* bleibt ein Desiderat, dem hier nicht Genüge getan werden kann.¹⁰

Kurz möchte ich dennoch auf Plutarchs Schrift Περί πολυπραγμοσύνης eingehen, die lateinisch gemeinhin *De curiositate* genannt wird. Plutarch (ca. 45–125) zählt zu den wichtigsten Vertretern des Mittelplatonismus, und es ist gut vorstellbar, dass er den bekennenden Platoniker Apuleius beeinflusst hat. Sein Traktat zielt darauf, das Publikum über die negativen Folgen der πολυπραγμοσύνη aufzuklären. Darüber, wie das griechische Wort πολυπραγμοσύνη, das wörtlich die Veranlagung eines Menschen beschreibt, der sich um viele (fremde) Angelegenheiten kümmert, im Lateinischen wiedergegeben werden könnte, machte sich auch Apuleius' Zeitgenosse Aulus Gellius Gedanken und kam zum Schluss, dass es unmöglich sei, den Begriff in einem einzigen lateinischen Wort zu fassen.¹¹ Das bedeutet auch, dass er mit dem lateinischen Titel *De curiositate* alles andere als zufrieden gewesen wäre. Dass Plutarchs πολυπραγμοσύνη nicht deckungsgleich ist mit Apuleius' *curiositas*, zeigt schon seine Definition zu Beginn der Abhandlung:

Ein solches seelisches Leiden stellt gerade die Neugier dar, die das Verlangen danach ist, das Unglück anderer zu erfahren. Von dieser Krankheit nimmt man an, dass sie weder frei ist von Missgunst noch von Böswilligkeit.¹²

Wie wir im Folgenden sehen werden, beschreibt *curiositas* in den *Metamorphosen* überwiegend eine neutrale Wissbegier, die nicht explizit auf das Unglück (τά κακά) anderer zielt. Natürlich kann auch diese negativ bewertet werden, wie das später Augustinus tut.¹³ Hier soll es jedoch nicht darum gehen, ob Apuleius eine solche

¹⁰ Eine wertvolle Übersicht bietet Benjamin L. Hijmans, Rudi Th. van der Paardt, Victor Schmidt: *Metamorphoses*, Book IX. Text, Introduction and Commentary, Groningen 1995, 362–379.

¹¹ Gell. 11,16.

¹² Οἷον εὐθὺς ἡ πολυπραγμοσύνη φιλομάθειά τις ἔστιν ἀλλοτρίων κακῶν, οὔτε φθόνου δοκοῦσα καθαρεῦν νόσος οὔτε κακοηθείας. Plut. de cur. 515d.

¹³ Aug. conf. 10,35,55.

Disposition tadelt oder lobt oder – was am wahrscheinlichsten ist – sie bewusst facettenreich zeichnet. Ich möchte vielmehr den Vorschlag machen, in Lucius' Neugier einen weiteren Aspekt zu erkennen und sie als einen Ausdruck für das Streben nach Selbstbestimmung zu lesen.

Curiositas erfüllt in den *Metamorphosen* zwei Funktionen. Sie zielt darauf, Neues zu erfahren und Neues zu erleben. Auf seiner Reise nach Hypata holt Lucius zwei Wanderer ein, von denen der eine dem anderen eben vorwirft, Märchengeschichten (*verba tam absurda tamque immania*)¹⁴ zu erzählen. Lucius spitzt sofort die Ohren:

Als ich das hörte, sagte ich, wie immer nach Neuigkeiten lechzend: «Nicht doch! Lasst auch mich an der Unterhaltung teilnehmen, nicht weil ich neugierig wäre, sondern weil ich alles oder wenigstens das meiste wissen möchte.»¹⁵

Auffällig ist, wie umständlich Lucius seine Veranlagung formuliert: Uns, die wir seinen Roman lesen, gibt er sich als *sititor novitatis*, «einer, der nach Neuigkeiten lechzt»,¹⁶ zu erkennen. Zu den Wanderern sagt er, er sei nicht *curiosus*, sondern wolle alles oder wenigstens vieles wissen (*velim scire vel cuncta vel certe plurima*). Dieser Umstand könnte darauf hindeuten, dass das Adjektiv *curiosus* mit seinem Sorge-Kern (*cura*) den Angesprochenen eine unerwünschte Einmischung in ihre Angelegenheiten suggeriert; darum gehe es ihm aber nicht, sagt Lucius: Er wolle bloss so viel wie möglich wissen. Also wird die unglaubliche Geschichte wiederholt; sie handelt von einem Mann, der in die Fänge einer Zauberin gerät. Zum Schluss äussert sich der Begleiter des Erzählers erneut abfällig. Lucius zeigt sich davon jedoch unbeeindruckt:

¹⁴ Apul. met. 1,2,5.

¹⁵ Isto accepto sititor alioquin novitatis «Immo vero», inquam, «impertite sermones non quidem curiosum, sed qui velim scire vel cuncta vel certe plurima.» Apul. met. 1,1,6. Der lateinische Text und die deutsche Übersetzung werden zitiert nach E. Brandt, W. Ehlers: *Metamorphosen*. Die Übersetzung wurde von der Autorin geringfügig verändert.

¹⁶ *Sititor* ist das Nomen agentis des Verbs *sitire*, dürsten.

«Meinerseits», erwiderte ich, «halte ich in der Tat dafür, dass nichts unmöglich ist, sondern alles so, wie es das Schicksal beschlossen hat, auf Erden vor sich geht.»¹⁷

Seine Neugier eröffnet Lucius neue Gedankenfelder, und er lässt sich nicht von den Überzeugungen anderer beirren, sondern bildet sich seine eigene Meinung, die der des Gesprächspartners diametral entgegensetzen kann. Dabei handelt es sich nicht um eine unreflektierte Gutgläubigkeit, sondern um eine prinzipielle Offenheit für Neues, wie er dem skeptischen Begleiter darlegt:

Du hast aber ein taubes Gehör und stumpfe Sinne, dass du verschmähst, was möglicherweise eine wahre Geschichte ist. Dir ist, beim Herkules, noch nicht aufgegangen, dass es ganz verkehrt ist, das für Schwindel zu halten, was den Ohren neu oder den Augen ungewohnt zu sein oder doch die Fassungskraft des Denkens zu übersteigen scheint.¹⁸

In Hypata angelangt, macht er sich bald auf die Suche nach neuen Reizen. Die Stadt gilt als Hort der Magie, und Lucius wünscht sich nichts sehnlicher, als etwas Magisches zu erleben:

Ohnehin voll hochgespannter Wünsche ebenso wie voll Wissensdrang, nahm ich neugierig eins nach dem anderen in Augenschein.¹⁹

Rastlos durchstreift er die Strassen und hofft, ein Anzeichen für Zauberei zu entdecken. Dabei geht er *curiose* vor: Es ist die Lust auf Neues, die ihn antreibt und schliesslich auf seine entfernte

¹⁷ «Ego vero», inquam, «nihil impossibile arbitror, sed utcumque fata decreverint, ita cuncta mortalibus provenire.» Apul. met. 1,20,3. Die Übersetzung wurde von der Autorin geringfügig verändert.

¹⁸ «Tu vero crassis auribus et obstinato corde respuis, quae forsitan vere perhibeantur. Minus hercule calles pravissimis opinionibus ea putari mendacia, quae vel auditu nova vel visu rudia vel certe supra captum cogitationis ardua videantur.» Apul. met. 1,3,2–3. Die Übersetzung wurde von der Autorin geringfügig verändert. – Vgl. die Szene, wo Lucius' Gastwirt darüber lacht, dass seine Frau aus dem Flackern der Lampe das Wetter des nächsten Tages voraussagt und Lucius dagegenhält, dass die Flamme der Lampe in einer Beziehung zum Feuer der Sonne stehe und daher sehr wohl solche Dinge wissen könne (ebd. 2,12).

¹⁹ [...] suspensus alioquin et voto simul et studio, curioso singula considerabam. Apul. met. 2,1,2.

Verwandte Byrrhena treffen lässt.²⁰ Als sie erfährt, wo er untergekommen ist, wird sie ernst: Die Frau seines Gastfreundes, Pamphile, sei eine mächtige Zauberin, die hübsche junge Männer verhexe und, ihrer überdrüssig geworden, in Steine verwandle. Er müsse sich in Acht nehmen vor ihr, ja, am besten wäre es, er ziehe dort sofort aus. Die Warnung verfehlt ihr Ziel; Lucius ist nicht besorgt, sondern begeistert:

Aber ich war ohnehin auf Neues aus und, kaum dass ich das immer verlockende Wort Zauberei gehört hatte, weit entfernt, vor Pamphile auf der Hut zu sein; vielmehr machte ich Miene, mich mit vollem Bewusstsein bei reichlichem Lehrgeld in eine solche Schule zu geben und Hals über Kopf grad mitten in den Abgrund zu springen.²¹

Er will Zauberei erleben – dafür ist er zu jedem Risiko bereit und willens, einen hohen Preis zu bezahlen. Er beschliesst, die Sklavin seines Gastfreundes zu bezirzen, um durch sie in Pamphiles Geheimnisse eingeweiht zu werden. Das gelingt leicht, und eines Tages verrät ihm Photis, die Herrin plane, sich in derselben Nacht in einen Vogel zu verwandeln, um zu einem Geliebten zu fliegen. Durch das Schlüsselloch beobachtet Lucius die Metamorphose und will sofort dasselbe probieren. Photis gibt ihm die Salbe, er schmiert sich ein – mit bekanntem Resultat.

Die Neugier ist der Motor von Lucius' selbstbestimmtem Handeln. Weder Unglaube noch Warnungen können ihn von seiner Sehnsucht nach ungewöhnlichen Erlebnissen abbringen. Als wohlhabender, freier junger Mann stehen ihm alle Möglichkeiten offen, seine Wünsche zu befriedigen. Doch in seiner neuen Gestalt sieht das ganz anders aus. Mit der Verwandlung tritt eine Macht in sein Leben, die als Personifikation der Fremdbestimmung gelten kann: Fortuna.

²⁰ Hier ist auch die Übersetzung «sorgfältig» für *curiose* denkbar; der Kontext macht aber auf jeden Fall klar, dass Lucius Neues entdecken will.

²¹ At ego curiosus alioquin, ut primum artis magicae semper optatum nomen audivi, tantum a cautela Pamphiles afui, ut etiam ultro gestirem tali magisterio me volens ampla cum mercede tradere et prorsus in ipsum barathrum saltu concito praecipitare. Apul. met. 2,6,1.

Fortuna als personifizierte Fremdbestimmung

Ein Esel, das Ausutztier par excellence, ist in hohem Masse fremdbestimmt, solange er in Menschenhänden ist. Und genau so gestaltet sich Lucius' neue Situation: Die Räuber beladen ihn mit der Beute und zwingen ihn unter Schlägen zu ihrem Versteck. Sein Handlungsspielraum ist nun extrem eingeschränkt. Ihm wird sogar das Maul verbunden, damit er unterwegs nicht weiden kann; so hat er keine Möglichkeit, Rosen am Wegrand zu fressen und wieder zum Menschen zu werden.

Als sich Lucius während einer Pause frei bewegen darf, zeigt sich, dass die Fremdbestimmung nicht nur von Menschen, sondern auch von Fortuna selbst ausgeht. Diese Macht, die den glücklichen und unglücklichen Zufall symbolisiert, begegnet uns in den *Metamorphosen* als ständige Bedrohung und kann neben der Neugier ebenfalls als Leitmotiv gelten.²² Es ist bezeichnend, dass Fortuna, die ja das Leben aller Wesen regiert, ihren ersten Auftritt hat, nachdem Lucius sich in einen Esel verwandelt hat. So wird Lucius' Verlust der Selbstbestimmung zusätzlich betont. Während er einmal vorübergehend eine gewisse Freiheit genießt, erspäht er in einiger Entfernung Rosen und galoppiert los, doch Fortuna kommt ihm zuvor:

Aber dieser glänzend behände Schwung konnte die Verschlagenheit meiner Fortuna nicht überrunden.²³

Als er bei dem Strauch anlangt, stellt er enttäuscht fest, dass es sich um giftige Lorbeerrosen handelt. Er muss vorerst ein Esel bleiben. Lucius gibt Fortuna die Schuld an der Pflanzenspezies; so wie er die Episode erzählt, erhalten wir fast den Eindruck, Fortuna sei ihm vorausgeeilt und habe die Rosen in ihr giftiges Pendant verwandelt, ehe der Esel sie fressen konnte.

²² Für eine eingehende Besprechung vgl. C. C. Schlam: *The Metamorphoses*, 58–66.

²³ Sed agilis atque praeclarus ille conatus Fortunae meae scaevitatem anteire non potuit. Apul. met. 4,2,4. Ich schreibe *Fortunae* hier – anders als in der Edition von Brandt und Ehlers – gross.

Die vielfältige Fremdbestimmung des Esels kristallisiert im Umstand, dass er jederzeit verkauft werden kann und keinen Einfluss darauf hat, wer sein neuer Besitzer ist, dem er in der Folge auf Gedeih und Verderb ausgeliefert sein wird. Auch diesen Umstand lastet Lucius Fortuna an:

Aber meine bitterböse Fortuna, der ich mit meiner Flucht durch schon so viele Gegenden nicht zu entfliehen noch mit den bisherigen Leiden genugzutun vermochte, bohrte wiederum ihre blinden Augen auf mich und präsentierte mir einen Käufer, der zu meiner Pechsträhne trefflich passte und von ihr wundervoll ausfindig gemacht worden war.²⁴

Auf seiner Odyssee quer durch Thessalien bleibt ihm Fortuna dicht auf den Fersen; nie lockert sie ihren Griff so weit, dass Lucius ihr entkommen könnte. Als er auf dem Markt zum Verkauf steht, bewirkt sie, dass ein betrügerischer Priester der syrischen Göttin ihn erwirbt. Er und seine Kumpane zwingen den Esel, das Götterbild zu tragen und so ihre Betteltour zu unterstützen; bei Fehlverhalten prügeln sie ihn fast zu Tode. Lucius' Fremdbestimmung erschöpft sich nicht in körperlichem Leiden: Er kann seinen Umgang nicht wählen; wie schon bei den Räubern wird er auch hier genötigt, mit Menschen, die er verabscheut, unterwegs zu sein und ihnen zu dienen.

Dass er für seine Fremdbestimmung nicht in erster Linie seine Tiergestalt, sondern Fortuna verantwortlich macht, ermöglicht ihm Aussagen, die auch auf jeden Menschen zutreffen:

Aber natürlich darf ja, wenn Fortuna Nein sagt, einem Menschenkind nichts gut hinausgehen, und keine klugen Pläne, keine findigen Gegenmassnahmen können die von der göttlichen Vorsehung bestimmte, schicksalshafte Anordnung umstossen oder verändern.²⁵

²⁴ Sed illa Fortuna mea saevissima, quam per tot regiones iam fugiens ef-fugere vel praecedentibus malis placare non potui, rursum in me caecos detorsit oculos et emptorem aptissimum duris meis casibus mire repertum obiecit. Apul. met. 8,24,1.

²⁵ Sed nimirum nihil Fortuna rennuente licet homini nato dexterum provenire nec consilio prudenti vel remedio sagaci divinae providentiae fatalis dispositio subverti vel reformari potest. Apul. met. 9,1,5. Die Übersetzung wurde von der Autorin geringfügig verändert.

Lucius sagt hier nichts anderes, als dass unser Leben grundsätzlich fremdbestimmt sei. Wir können noch so (scheinbar) selbstbestimmt planen – Fortuna habe stets das letzte Wort. Doch sogar in diesen engen Schranken gibt es Spielraum. Dem Esel ist mit seinem menschlichen Verstand auch die Neugier erhalten geblieben, und sie ist es, die ihn noch in der dunkelsten Stunde ermuntert. Nachdem er, an eine Kornmühle gebunden, gezwungen im Kreis zu gehen, für einen neuen Besitzer strapaziöse Arbeit verrichtet hat, blickt er sich während seiner Futterpause interessiert um:

Ich war zwar unendlich müde, sehr erholungsbedürftig und nahezu verhungert; aber die übliche Neugier lenkte mich ab und machte mich ziemlich unruhig, so dass ich das reichlich vorhandene Futter Futter sein liess und mir den unerquicklichen Fabrikbetrieb mit einem gewissen Vergnügen ansah.²⁶

Obwohl in der Mühle wortwörtlich jeder seiner Schritte fremdbestimmt ist, findet Lucius eine Nische der Selbstbestimmung, indem er aufmerksam alles beobachtet, was um ihn herum geschieht. So entdeckt er rasch, dass die Müllerin einen Liebhaber hat. Weil seine Herrin ihn mies behandelt, sinnt er auf Rache. Als der Müller einmal überraschend früh heimkehrt, versteckt die Müllerin ihren Geliebten unter einem umgedrehten Bottich. Der Esel bemerkt, dass seine Finger unter dem Rand hervorlugen, und sieht seine Chance gekommen. Er zermalmt den Finger des Liebhabers unter seinem Huf, worauf dieser heulend aufspringt und die Affäre auffliegt. Die Bestrafung der Ehebrecherin und ihres Geliebten durch den Müller verfolgt Lucius mit Genugtuung, obschon sie seine eigene Situation nicht verbessert.

Tatsächlich verbucht Lucius es schon als Erfolg, wenn er nur eine neue Geschichte hört oder miterlebt, und dabei ist ihm gerade seine Tiergestalt von Nutzen. Dass die Menschen ihn nicht als Zeugen wahrnehmen, ermöglicht es ihm, allerlei Pikantes zu erfahren und sein Wissen ständig zu erweitern:

²⁶ At ego, quanquam eximie fatigatus et refectioe virium vehementer indiguus et prorsus fame perditus, tamen familiari curiositate attonitus et satis anxius postposito cibo, qui copiosus aderat, inoptabilis officinae disciplinam cum delectatione quadam arbitrabar. Apul. met. 9,12,2.

Kein bisschen Entschädigung gab es für das qualvolle Leben, ausser dass ich mit meiner angeborenen Neugier auf die Kosten kam, wo alle, ohne meine Anwesenheit zu beachten, frei nach Herzenslust handelten und sprachen. [...] Ich weiss nämlich auch selbst meiner Eselshaut herzlichen Dank, dass sie mir, als ich in ihr steckte und mancherlei Abenteuern ausgesetzt war, kaum Zuwachs an Gescheitheit, aber reiche Kenntnisse vermittelt hat.²⁷

Lucius bewahrt sich dank seiner Neugier ein rettendes Mass an intakter Selbstbestimmung. Er kann seine Aufmerksamkeit auf Vorgänge in der Umgebung richten und Dinge erfahren, die ihn interessieren. Und manchmal gelingt es ihm gar, mit einer minimalen Handlung – zum Beispiel einem Schritt zur Seite – grosse Veränderungen loszutreten.

Der Isiskult: Fortgesetzte Fremdbestimmung?

Als Isis sich dem Esel offenbart und ihm Hilfe verspricht, rückt die Erlösung in greifbare Nähe. Nachdem er Rosen gefressen hat und wieder zum Menschen geworden ist, rechnen wir damit, dass Lucius nun sein früheres selbstbestimmtes Leben wiederaufnehmen wird. Ein Isis-Priester verkündet gar das Ende von Fortunas Macht über ihn – doch nur unter einer Bedingung: Lucius müsse sein Leben Isis weihen.

Aber zu deinem besseren Schutz und Schirm verschreibe dich diesem heiligen Kriegsdienst [...], weihe dich dem Gehorsam gegenüber unserem Glauben und nimm das freiwillige Joch des Dienens auf dich!²⁸

²⁷ Nec ullum uspiam cruciabilis vitae solacium aderat, nisi quod ingenita mihi curiositate recreabar, dum praesentiam meam parvi facientes libere, quae volunt, omnes et agunt et loquuntur. [...] Nam et ipse gratas gratias asino meo memini, quod me suo celatum tegmine variisque fortunis exercitatum, etsi minus prudentem, multiscium reddidit. Apul. met. 9,13,3–5.

²⁸ Quo tamen tutior sis atque munitior, da nomen sanctae huic militiae [...] teque iam nunc obsequio religionis nostrae dedica et ministerii iugum subi voluntarium. Apul. met. 11,15,5. Die Übersetzung wurde von der Autorin geringfügig verändert.

Ernüchtert stellen wir fest, dass auf das fremdbestimmte Leben als Esel ein ebenso fremdbestimmtes Leben als Diener der Isis folgen wird. Ja, als ob Lucius noch immer ein Vierbeiner sei, fordert ihn der Priester gar auf, sich unter das Joch zu beugen. Zwar hat Lucius die Wahl: Es ist ein *iugum voluntarium*, ein Joch, das er freiwillig auf sich nehmen kann. Doch die Alternative ist so unattraktiv, dass die Wortwahl des Priesters reichlich zynisch anmutet. Noch vor seiner Rückverwandlung musste Lucius Isis versprechen, sein restliches Leben ihr zu weihen.

Also gehorcht Lucius. Er bleibt im Tempel, befolgt gewissenhaft alle religiösen Gebote und bereitet sich auf seine Initiation vor. Hat er die Hoffnung auf Selbstbestimmung aufgegeben? Ist ihm aufgrund seiner Erlebnisse klargeworden, dass alle Lebewesen, er eingeschlossen, stets Zwängen unterliegen und dass seine wiedergewonnene menschliche Gestalt daran nichts ändert? Hat er die Selbstbestimmung als Illusion enttarnt? Vielleicht. Vielleicht hat er aber auch verstanden, dass für ihn die Befriedigung seiner Wissbegier Priorität hat. Und diese findet im Isis-Kult reichlich frisches Futter. Die Initiation in einen Mysterienkult beinhaltet die Einführung in gutgehütete Geheimnisse, die der Eingeweihte als einer von wenigen Menschen erfahren darf. Und diese Arkana sind einigermaßen spektakulär: Auch uns Uneingeweihte sticht jetzt die Neugier; allzu gern möchten wir Genaueres wissen. Lucius zögert und warnt das erste Mal selbst vor übermütiger Neugier (*temeraria curiositas*). Doch dann erbarmt er sich und erzählt, was er erzählen darf:

Vielleicht magst du, wissbegieriger Leser, in einiger Aufregung fragen, was dann gesprochen, was getan wurde. [...] Indessen will ich dich, weil dich vielleicht fromme Erwartung gespannt macht, nicht mit anhaltender Unruhe quälen. Höre also, aber glaube, was wahr ist! Ich nahte dem Grenzbezirk des Todes, stieg über Proserpinas Schwelle und fuhr durch alle Elemente zurück; um Mitternacht sah ich die Sonne in weissem Licht flimmern, trat zu Totengöttern und Himmelsgöttern von Angesicht zu Angesicht und betete sie ganz aus der Nähe an.²⁹

²⁹ Quaeras forsitan satis anxie, studiose lector, quid deinde dictum, quid factum. [...] Nec te tamen desiderio forsitan religioso suspensum angore

Die Gottheit erlaubt ihm einen Blick hinter den Vorhang; er tritt über die Schwelle, die sonst kein Mensch lebendig überschreitet. War seine Neugier zuvor auf Irdisches und Menschlich-Magisches fixiert, so richtet sich sein Wissensdrang neu auf das Göttliche. Er konzentriert sich auf die Nische der Selbstbestimmung, die kein Mensch, kein Schicksalsschlag, keine Fortuna antasten kann: auf das Vermögen, Interesse zu entwickeln. Durch seine Entscheidung, sich der Göttin unterzuordnen, um im Gegenzug in ihre Geheimnisse eingeweiht zu werden, erweitert Lucius diese Nische um die transzendente Dimension. Damit wird er selbst zum Hüter von exklusivem Wissen: Lechzte er zuvor nach Neuem, das er in Geschichten anderer und in eigenen Erlebnissen zu finden hoffte, sind es nun wir, die von ihm Näheres erfahren möchten.

Die *Metamorphosen* diskutieren die Frage nach der Selbstbestimmung des Individuums auf zwei Ebenen. Einerseits erleben wir mit, wie durch Lucius' Verwandlung Handlungsspielräume dramatisch eingeschränkt werden, andererseits wird deutlich, dass Fortuna nicht nur den Esel, sondern uns alle fremdbestimmt. Lucius' trotzigste Neugier aber lehrt uns, dass wir in unserem Wissensdurst ein Stück Selbstbestimmung bewahren, das uns niemand nimmt – seien wir nun menschliche oder nichtmenschliche Tiere.

conexus 4 (2021) 37–50

© 2021 Islème Sassi. Dieser Beitrag darf im Rahmen der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 – Creative Commons: Namensnennung/nicht kommerziell/keine Bearbeitungen – weiterverbreitet werden.



<https://doi.org/10.24445/conexus.2021.04.005>

Dr. Islème Sassi, Kurhausstrasse 13, 8032 Zürich, isleme.sassi@uzh.ch

diutino cruciabo. Igitur audi, sed crede, quae vera sunt: Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi; nocte media vidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo. Apul. met. 11,23,6–7.

Wolfgang Rother

Erziehung zwischen Fremd- und Selbstbestimmung

Die Erziehung ist ein zentraler Bereich, in dem sich auf paradigmatische Weise erfahren lässt, wie Fremd- und Selbstbestimmung dialektisch ineinander verschlungen sind. Die unterschiedlichen Facetten und Aspekte dieser prekären Position der Erziehung werden im Folgenden vor dem Hintergrund der von Sokrates und Platon, von Kierkegaard und in der Frankfurter Schule entwickelten philosophischen und pädagogischen Konzepte diskutiert.

Im ersten Abschnitt wird die paradoxe Struktur des in Platons Höhlengleichnis zugrunde gelegten Begriffs der παιδεία untersucht. Der zweite Abschnitt kreist um die wiederholt von Sokrates diskutierte Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend, um die ins Paradox führende Anamnesislehre und um die Maieutik als Methode der Erziehung. Im dritten Abschnitt wird vor dem Hintergrund der Absicht Kierkegaards, eine «Einleitung *nicht* zum *Christentum*, sondern zum *Christwerden*» zu geben,¹ dasjenige Paradox angesprochen, das man als theologisch-anthropologisches bezeichnen könnte und das in letzter Konsequenz das Scheitern menschlicher Erziehung impliziert, da Christ-Werden auf einen göttlichen Erzieher, theologisch gesprochen: auf die Gnade Gottes angewiesen ist. Motiv göttlicher Gnade ist – so das Thema des vierten Abschnitts – die Liebe, die Kierkegaard explizit als paradoxes Phänomen fasst² und die zwar durchaus als Moment des Erziehungsprozesses angenommen, aber

¹ Hermann Diem: Einführung, in: Søren Kierkegaard: Philosophische Brosamen (1844) und Unwissenschaftliche Nachschrift (1846), hg. von H. Diem und Walter Rest, Köln, Olten 1959, 9.

² S. Kierkegaard: Philosophische Brosamen, 50.

realistischerweise kaum als notwendige Bedingung menschlicher Erziehung eingefordert werden kann. Schliesslich wird im fünften Abschnitt diskutiert, wie die paradoxe Struktur des Prozesses der Erziehung aufgelöst werden kann und die in Kierkegaards Maieutik formulierten Erziehungsziele – Selbstwerdung, Freiheit und Emanzipation – erreicht werden können. Der sich in diesen Zielen artikulierende Anspruch ist der der Aufklärung im Sinne Kants als Befreiung von Unmündigkeit, einer Aufklärung, die nach Horkheimer und Adorno allerdings nicht gegen ihre Selbstzerstörung gefeit ist und daher – dies im Sinne einer Präzisierung und Erweiterung der Erziehungsziele Kierkegaards – auf eine Konzeption von Erziehung angewiesen ist, die sie als Ermächtigung zur Kritik versteht.³

1. Das Paradox der Erziehung

Wer erzieht, will erklärtermassen zur Selbstbestimmung erziehen, will das «Objekt» der Erziehung zu einem autonomen Subjekt machen. Als Objekt der Erziehung zur Selbstbestimmung bin ich aber auf genuine Weise fremdbestimmt: Ich werde erzogen. Insofern unterscheidet sich die ontologische Struktur der Erziehung zur Selbstbestimmung von der ihr verwandten Befreiung, bei der wir durchaus unterscheiden können zwischen der aktiven und der passiven Befreiung. Ich kann Befreiung als Objekt erfahren, indem ich von anderen befreit werde, aber ich kann unter Umständen auch Subjekt meiner Befreiung sein, indem ich mich selbst befreie. Erziehung hingegen zeigt sich stets als relationaler Prozess, in dem die Funktionen von erziehendem Subjekt und erzogenem Objekt klar getrennt zu sein scheinen.

³ Die Abschnitte 2–5 des vorliegenden Aufsatzes habe ich am 27. Oktober 2017 in meinem Vortrag «Il paradosso dell'educazione. Alcune note alle *Briciole filosofiche* di Kierkegaard» am Kolloquium «Gli auctores di Edda Ducci per l'umanarsi dell'uomo» präsentiert, das die Università di Roma LUMSA zum zehnten Todestag von Edda Ducci (1929–2007) durchgeführt hat.

In dieser Relationalität des Erziehungsgeschehens zeigt sich eine komplexe Problematik, die man als «Paradox der Erziehung» bezeichnen könnte, deren Urbild wir in Platons Höhlengleichnis finden,⁴ ohne dass Platon die Paradoxie thematisiert. Das Schicksal der in der Höhle gefangenen Menschen ist von Gewalt und Fremdbestimmung geprägt. Sie sind «von Kindheit an gefesselt an Hals und Schenkeln», so dass sie das Feuer, das hinter ihnen brennt und die einzige Lichtquelle in ihrer Höhle ist, nicht sehen können. So halten die Gefangenen die Schatten, die sie sehen, für das Wahre.

Das Gedankenspiel, in dem die platonische Pädagogik entwickelt wird – zu Beginn des Höhlengleichnisses ist ausdrücklich von παιδεία die Rede⁵ –, fasst Erziehung ausdrücklich als Ausübung von Zwang und Gewalt, das heisst als Inbegriff von Fremdbestimmung: «Wenn einer entfesselt wäre und *gezwungen würde* (ἀναγκάζοιτο), sogleich aufzustehen und den Hals herumzudrehen, zu gehen und gegen das Licht zu sehen und, indem er das täte, immer Schmerzen hätte [...].»⁶ «Und wenn man ihn gar in das Licht selbst zu sehen *nötigte* (ἀναγκάζοι), würden ihm wohl die Augen schmerzen und er würde fliehen [...]. Und, sprach ich, wenn ihn einer *mit Gewalt* (βίᾳ) von dort durch den unwegsamen und steilen Aufgang schleppte und nicht losliesse, bis er ihn an das Licht der Sonne gebracht hätte, wird er nicht viel Schmerzen haben und sich gar ungern schleppen lassen?»⁷

Die in der Höhle Gefangenen müssen gezwungen werden, das Licht, das Wahre zu erkennen. Erziehung ist die «Kunst der Umlenkung» (τέχνη τῆς περιαγωγῆς).⁸ In Platons Konzept der Erziehung als Befreiung aus der Gefangenschaft in der Höhle artikuliert also der Anspruch, die Gefangenen gegen ihren Willen und mit brachialer Gewalt ans «Licht der Sonne» zu «schleppen»: Erziehung erscheint

⁴ Plat. rep. 514a–518e. Die folgenden Zitate sind der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher entnommen.

⁵ Plat. rep. 514a.

⁶ Plat. rep. 515c. Hervorhebung von mir.

⁷ Plat. rep. 515e. Hervorhebungen von mir.

⁸ Plat. rep. 518d.

hier als Bevormundung mit dem Ziel der Mündigkeit, als absolute Fremdbestimmung, um die Fremdbestimmten von ihrer Fremdbestimmung zu befreien.

Wenn ich vom «Paradox der Erziehung» spreche, greife ich einen zentralen Topos Kierkegaards auf. In den *Philosophischen Brosamen* widmet er dem «absoluten Paradox», dessen Inbegriff für ihn die Menschwerdung Gottes ist, ein ganzes Kapitel.⁹ Wenn nun Erziehung als Prozess zwischen Fremd- und Selbstbestimmung paradox ist – vielleicht so paradox wie die Menschwerdung Gottes –, impliziert dies keineswegs ihre Unmöglichkeit, sondern eine permanente Herausforderung für die pädagogische Theorie und Praxis, sich selbst kritisch in Frage zu stellen und stets mit der Gefahr des Scheiterns von Erziehung zu rechnen.

2. Die sokratische Maieutik und das Paradox des Lehrens und Lernens

Die von Menon gestellte Frage nach der Lehr- und Lernbarkeit der Tugend,¹⁰ die Kierkegaard in seinem «Gedanken-Projekt» aufgreift,¹¹ führt in die Aporie. Wenn x Gegenstand des Lehrens und Lernens ist, muss vorausgesetzt werden, dass x – zumindest aus der Perspektive des Lernenden – nicht ist. Wenn weiter vorausgesetzt wird, dass jedes Lernen ein Suchen ist, ergibt sich das Paradox, das Sokrates in dem ἐριστικὸς λόγος zusammenfasst, «dass nämlich ein Mensch unmöglich suchen kann, weder was er weiss, noch was er nicht weiss». Das heisst, wenn ich x kenne, brauche ich nicht danach zu suchen, und wenn ich x nicht kenne, weiss ich gar nicht, wonach ich suchen soll und kann x daher auch nicht finden.¹² Über zwei Voraussetzungen, die allerdings erst noch zu beweisen wären,

⁹ Das absolute Paradox (Eine metaphysische Grille), in: S. Kierkegaard: *Philosophische Brosamen*, 48–67.

¹⁰ Plat. Men. 70a.

¹¹ S. Kierkegaard: *Philosophische Brosamen*, 17.

¹² Plat. Men. 80e; S. Kierkegaard: *Philosophische Brosamen*, 17.

nämlich die Unsterblichkeit der Seele (ἡ ψυχὴ ἀθάνατος) und die Verwandtschaft der Dinge untereinander (τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὐσης), entwickelt Sokrates, um dem Dilemma des Suchens und Lernens zu entkommen, seine Anamnesislehre, der zufolge alles Suchen und Lernen Wiederentdeckung und Wiedererinnerung ist (τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν).¹³ Das gesuchte x muss also nicht in den Lernenden «hineingebracht» werden, «sondern war in ihm»¹⁴ und – dies sei die Aufgabe der Erziehung – muss aus ihm herausgebracht werden: Erziehung ist also Maieutik.¹⁵ Für Kierkegaard ist das Verhältnis zwischen Hebamme und Gebärender «das höchste [...], das ein Mensch dem andern gegenüber einnehmen kann», wobei er das Gebären selbst Gott zuschreibt.¹⁶

Analyse und Vergleich dieser Texte und Kontexte zeigen einen Perspektivenwechsel, den Kierkegaard gegenüber Sokrates vollzieht und der es als gerechtfertigt erscheinen lässt, mit Edda Ducci von einer «kierkegaardischen Maieutik» zu sprechen, die für sie – in impliziter Distanzierung von Sokrates, der die Maieutik im *Theaitetos* explizit als τέχνη bezeichnet¹⁷ – keine «Technik» ist, sondern ein komplexer Prozess, dessen Gelingen vor allem von der Beziehung zwischen zwei Menschen abhängt.¹⁸ Die Voraussetzungen der sokratischen Maieutik, nämlich die Existenz ewiger, angeborener Ideen, die im Prozess der Erziehung nur aktiviert und aktualisiert zu werden brauchen, lassen weder Transzendenz noch Freiheit zu. Für den platonischen Sokrates gibt es, um mit Kohelet zu sprechen, «nichts Neues unter der Sonne».¹⁹ Sokratische Erziehung wird reduziert auf die Anstossung des Prozesses der Anamnesis, auf eine Psychotechnik der Reaktivierung vorgegebener Daten, die infolge

¹³ Plat. Men. 81c–d.

¹⁴ S. Kierkegaard: Philosophische Brosamen, 17.

¹⁵ Vgl. Plat. Tht. 148e–151d.

¹⁶ S. Kierkegaard: Philosophische Brosamen, 18.

¹⁷ Der Terminus τέχνη wird wiederholt von Sokrates in Plat. Tht. 149a–151a verwendet, in 150b: τέχνη τῆς μαϊεύσεως.

¹⁸ Edda Ducci: La maieutica kierkegardiana (1967), Roma 2007, 9, 145.

¹⁹ Koh 1,9.

ihrer Ewigkeit unveränderbar sind. Unbewusst Existentes ist durch Erziehung ins Bewusstsein zu heben. Kierkegaard hingegen macht diese Voraussetzungen nicht – weder die Existenz ewiger Ideen noch die Reduktion des Lernens auf Anamnese –, sondern eröffnet der Maieutik, indem er sie von den platonisch-sokratischen Voraussetzungen befreit, eine neue Perspektive. Im Blick steht für ihn zum einen das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch und – wenn er sagt, dass das Gebären in Wirklichkeit von Gott ermöglicht wird – zum anderen die Unverfügbarkeit und Offenheit des Prozesses der Erziehung. Die Bescheidenheit des Sokrates, der die Aufgabe des Philosophen und Pädagogen auf die Maieutik beschränkt, wird von Kierkegaard gewissermassen radikalisiert: Konnte der sokratische Maieut, wenn es ihm gelang, die in der Seele des Lernenden präexistierenden Ideen hervorzuholen, sich selbst und seiner pädagogischen Kompetenz den Erfolg zuschreiben, liegt für Kierkegaards Maieuten alles in der Hand Gottes, das heisst, Erziehung ist nicht «machbar», ist kein «Produkt», für dessen Herstellung es einer ausgeklügelten Technik bedarf, sondern ein Prozess zwischen Menschen mit letztlich ungewissem Ausgang.

3. Das theologisch-anthropologische Paradox und die Frage nach der Möglichkeit menschlicher Erziehung

In dieser religiösen Fundierung der Maieutik Kierkegaards liegt zugleich ihre Stärke und ihre Schwäche. Ihre Stärke besteht darin, dass sie die Offenheit des Prozesses der Erziehung ermöglicht und damit auch die Ermächtigung des Subjekts zu Freiheit, Emanzipation und Selbstbestimmung, ihre Schwäche darin, dass sie Voraussetzungen macht, die philosophisch als fragwürdig erscheinen können. Diese Konstellation impliziert eine Problematik, das man als theologisch-anthropologisches Paradox bezeichnen könnte.

Gegen die Annahme des Sokrates, dass «im Grunde jeder Mensch die Wahrheit hat», ist für Kierkegaard vor dem Hintergrund seiner christlichen Anthropologie der Mensch *post lapsum* «ausserhalb der

Wahrheit» und insofern «Unwahrheit».²⁰ Dies lässt die sokratische Maieutik insofern als absurd erscheinen, als der Lehrer nicht Geburtshelfer einer Wahrheit sein kann, mit der der Lernende gar nicht schwanger gehen kann, da er selbst ja die Unwahrheit ist. Nur daran – theologisch gesprochen an seine Sündhaftigkeit – kann ihn der Lehrer erinnern, und zwar, indem er ihn von sich «fortstösst». So auf sich selbst gestellt entdeckt der Lernende seine Unwahrheit, gelangt der Mensch – wiederum theologisch gesprochen – zum Bewusstsein seiner Sündhaftigkeit, die er nur «durch sich selbst entdecken» kann. Der Lehrer, der den Lernenden von sich fortstösst, um ihm die Selbsterkenntnis zu ermöglichen, ist derselbe, der ihn zur Wahrheit führt und die geeigneten Bedingungen dafür schafft. «Dies aber – so Kierkegaard – vermag kein Mensch»: «Der Lehrer ist somit der Gott selbst.»²¹ Der göttliche Lehrer ist für Kierkegaard der Emanzipator, der den durch eigenes Verschulden – theologisch gesprochen, durch den Missbrauch der Freiheit im Sündenfall – in Unwahrheit und Unfreiheit gefangenen Menschen befreit: Der Lehrer ist der «Erretter», «Erlöser» und «Versöhner».²²

Kierkegaards Maieutik unterscheidet sich von der sokratischen, indem sie Erziehung nicht in ein letztlich totalitäres Ordnungssystem sogenannter ewiger Ideen und Wahrheiten integriert, sondern dem Menschen die Möglichkeit eröffnet, sich frei im existenzphilosophischen Sinn zu entwerfen – ihm gewissermassen den «Sprung» in die Transzendenz zu ermöglichen. Dass dieser Sprung für Kierkegaard «die Entscheidung κατ' ἐξοχήν gerade für das Christliche ist»,²³ impliziert aber eine Voraussetzung, die als ausschliessendes Moment figuriert und angesichts deren sich die Frage stellt, wie sich dieser Sprung aus seinem von Kierkegaard gesetzten christlichen Kontext befreien kann, das heisst, wie der nur theologisch

²⁰ S. Kierkegaard: Philosophische Brosamen, 22. Vgl. auch 24, wo der «Zustand [...], die Unwahrheit zu sein und es durch eigene Schuld zu sein», explizit als «Sünde» bezeichnet wird.

²¹ Ebd., 22–24.

²² Ebd., 26. Vgl. auch Kap. 2: «Der Gott als Lehrer und Erretter», 32–48.

²³ Ebd., 237 (Unwissenschaftliche Nachschrift).

zu begründende Sprung in den christlichen Glauben als existenzphilosophisch zu begründender Sprung in das Reich der Freiheit und Transzendenz verstanden werden kann.

Im Blick steht hier aber nicht nur die Frage einer Säkularisierung der Maieutik Kierkegaards, sondern – dies ist ein weiterer Aspekt des theologisch-anthropologischen Paradoxes – die Frage nach der Möglichkeit von Erziehung überhaupt. Zwar hatte Kierkegaard in seiner impliziten Kritik der sokratischen Maieutik einen Perspektivenwechsel von der Lehr- und Lernbarkeit der Tugend oder der Wahrheit auf den pädagogischen Prozess selbst, auf das Verhältnis «zwischen Mensch und Mensch» vollzogen,²⁴ der jedoch durch die These, dass der Lehrer «der Gott selbst» ist,²⁵ konterkariert wird. Das theologisch-anthropologische Paradox der Maieutik Kierkegaards stellt also vor die Frage, wie Erziehung ohne Rekurs auf Gott beziehungsweise wie *menschliche* Erziehung möglich ist. Die Antwort, dass eine solche Erziehung gar nicht möglich ist, liegt für die Gläubenden zwar auf der Hand, provoziert aber diejenigen, die die Beziehung zu Gott als unzulässige Voraussetzung betrachten. Aber auch für die Pädagogik innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft ist schon viel gewonnen, wenn sich die Pädagogik von technologischen Machtbarkeitsillusionen befreit und der Unverfügbarkeit und Offenheit des Prozesses der Erziehung stets eingedenk ist. Wenn dies gelingt, lassen sich auch theologisch-dogmatisch besetzte Begriffe wie «neuer Mensch», «Umkehr», «Reue» und «Wiedergeburt»²⁶ für eine emanzipative Theorie der Erziehung fruchtbar machen.

²⁴ S. Kierkegaard, Philosophische Brosamen, 18.

²⁵ Ebd., 24.

²⁶ Ebd., 28–29.

4. Das Paradox der Liebe und die Gefahr des «pädagogischen Eros»

Der christliche Argumentationshorizont Kierkegaards impliziert eine Reflexion auf die Motivation Gottes, Lehrer, das heisst in Jesus Christus Mensch zu werden.²⁷ Er rekurriert dabei auf *Metaphysik* Λ, wo Aristoteles als Motiv, aus welchem das unbewegte Bewegende bewegt, die Liebe nennt: κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, «es bewegt wie ein Geliebtes».²⁸ Theologisch sind die Argumente Kierkegaards plausibel: Gottes Liebe ist «auf den Lernenden gerichtet» mit dem «Ziel, ihn zu gewinnen».²⁹ Gott als Liebender will die unendliche Differenz zum Geliebten überwinden, was nicht durch ein «Emporsteigen» des Lernenden zu Gott, also durch eine platonische ὁμοίωσις θεῷ,³⁰ sondern durch das «Herabsteigen» Gottes zu den Menschen erreicht wird, indem Gott sich «in der Gestalt des Knechtes» zeigt, die «seine wahre Gestalt» ist.³¹

Nun kann man – nicht zuletzt vor dem Hintergrund des diskutierten theologisch-anthropologischen Paradoxes – zu Recht fragen, worin der Ertrag dieses Aspekts der theologischen Maieutik Kierkegaards, die zum Sprung in den Glauben ermutigen will, für eine Philosophie der Pädagogik liegen könnte. Ich sehe einen möglichen Ertrag wie auch reale Gefahren.

Erstens, der Ertrag: Die von Kierkegaard vorgenommene christliche Umkehrung der platonischen ὁμοίωσις θεῷ kann als Appell zur pädagogischen Solidarität zwischen Lehrenden und Lernenden verstanden werden. Diese Solidarität ist in Kierkegaards Rede vom Verhältnis «zwischen Mensch und Mensch» angesprochen.³² Ein

²⁷ Ebd., 34.

²⁸ Aristot. metaph. Λ 7, 1072b3. Dazu W. Rother: Die Geburt der Philosophie aus dem Geiste der Theologie. Ein Versuch über die *Metaphysik* des Aristoteles, in: Theologische Zeitschrift 62 (2006) 63–77, hier 75–77.

²⁹ S. Kierkegaard: Philosophische Brosamen, 35.

³⁰ Plat. Tht. 176b.

³¹ S. Kierkegaard: Philosophische Brosamen, 42.

³² Ebd., 18.

solches Verhältnis bringt sich in der Utopie einer herrschaftsfreien Beziehung zwischen den Akteuren im pädagogischen Prozess zum Ausdruck, in der Utopie eines horizontalen Dialogs und eines wechselseitigen Lehrens und Lernens.

Zweitens, die Gefahren: Eine erste Gefahr spricht Kierkegaard selbst unter dem Titel des «Paradoxes der Liebe» an. Aller Liebe liege die Eigenliebe zugrunde, die gewissermassen als «Liebe zu einem andern, zu einem Entbehrten» erwache. Unter Anspielung auf die Hegelsche Dialektik schreibt Kierkegaard, dass die Eigenliebe der Liebe nicht nur zugrunde liege, sondern auch ihr zugrunde gehe.³³ In der Tat verschwindet die Eigenliebe nicht so reibungslos in der Liebe, wie es die Hegelsche Dialektik suggeriert: Die Eigenliebe ist «nicht vernichtet, sondern gefangengenommen» und «kann wieder zum Leben erwachen».³⁴ Für den pädagogischen Prozess bedeutet dies eine massive Störung der pädagogischen Solidarität und einen Rückfall in eine vertikale Beziehung, wenn das Motiv des Lehrenden von Eigenliebe bestimmt ist und er im Lehren nur Selbstbestätigung sucht statt jenen herrschaftsfreien Dialog zwischen Akteuren, die jederzeit bereit sind, ihre Rollen zu tauschen.

Die zweite Gefahr, die in diesem Zusammenhang anzusprechen ist, ist jener sogenannte «pädagogische Eros», den sich beispielsweise die Reformpädagogik unter Rückgriff auf platonische Paradigmen auf ihre Fahnen geschrieben hat, und der die Eigenliebe des Pädagogen zum puren Egoismus pervertiert. Dieser Egoismus zerstört die pädagogische Beziehung, indem er die Lernenden zu Opfern sexueller Ausbeutung entwürdigt.³⁵

³³ Ebd., 50.

³⁴ Ebd., 61.

³⁵ Vgl. Jürgen Oelkers: Eros und Herrschaft. Die dunklen Seiten der Reformpädagogik, Weinheim, Basel 2011; ders: Eros und Herrschaft: Was bleibt von der Reformpädagogik? Vortrag vor Praxislehrkräften der Pädagogischen Hochschule Zürich am 19. Januar 2012.

<http://www.ife.uzh.ch/research/emeriti/oelkersjuergen/vortraege-profoelkers/vortraege2012/ZuerichErosdef.pdf> (13.05.2021)

5. Emanzipation, Freiheit und Kritik

Die religiös-existenzphilosophische Grundlage und Ausrichtung der Maieutik Kierkegaards nimmt einen radikalen Perspektivenwechsel gegenüber der sokratischen Maieutik vor.³⁶ Während der Argumentationshorizont des Sokrates die platonische Ideenlehre ist und seine maieutische Pädagogik auf die Aktivierung ewiger Ideen in erkenntnistheoretischer oder moralphilosophischer Absicht zielt, will Kierkegaard zu einem befreienden Sprung in den Glauben ermächtigen, der philosophisch durchaus als Sprung in jene «Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit» verstanden werden kann, die sich im Grundphänomen existentieller Angst manifestiert.³⁷ In impliziter Auseinandersetzung mit Hegel entwickelt Kierkegaard einen Begriff des Werdens, das als «Übergang von Möglichkeit zu Wirklichkeit» durch «Freiheit» geschieht: «das Werden ist die Veränderung der Wirklichkeit durch Freiheit».³⁸ Paradigmatisch für Kierkegaards Verständnis der Freiheit ist der Glaube, der «keine Erkenntnis ist, sondern ein Freiheits-Akt, eine Willensäußerung».³⁹

Vor diesem Hintergrund, der Kierkegaard als Philosophen der Freiheit erscheinen lässt, stellt sich die Frage, welche Rolle die Erziehung im Prozess des Selbstwerdens als existentieller und politischer Befreiung spielt und wie Erziehung jene Dynamik sein kann, in der sich Freiheit, Emanzipation und Selbstbestimmung des Menschen zum Ausdruck bringen.

Ein Punkt wurde bereits angesprochen: die Solidarität der Akteure im Prozess der Erziehung und die Utopie des wechselseitigen Erziehens.⁴⁰ In diesem in der Maieutik Kierkegaards angelegten Konzept wird die Differenz zwischen Lehrenden und Lernenden in letzter Konsequenz aufgehoben. Ich bin je nach Konstellation einmal

³⁶ Vgl. oben, Abschnitt 3.

³⁷ S. Kierkegaard: *Der Begriff Angst* (1844), übers. von Gisela Perlet, Stuttgart 1992, 50.

³⁸ S. Kierkegaard: *Philosophische Brosamen*, 88–89, 93.

³⁹ Ebd., 99.

⁴⁰ Vgl. oben, Abschnitt 4.

Lehrender, einmal Lernender und oft – beispielsweise in einem philosophischen Seminar oder als Pädagoge und Lehrer im Klassenzimmer – beides gleichzeitig. Die Horizontalität der herrschaftsfreien Beziehung bietet Gewähr für die Entfaltung der Freiheit, die Entwicklung kooperativer Diskursformen und das Einüben selbstbestimmten und kritischen Denkens.

Diese Perspektive auf die Maieutik Kierkegaards lässt Erziehung als Ermächtigung zur Emanzipation erscheinen. Das Konzept dieses Verständnisses von Erziehung bietet Kant unter dem Titel «Aufklärung», die er definiert als «Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit», wobei die Unmündigkeit insofern selbstverschuldet ist, als «die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliessung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen».⁴¹ Kierkegaard dürfte sich auf Kant beziehen, wenn er dem Menschen die Schuld für seinen Zustand der Unwahrheit und der Unfreiheit zuschreibt.⁴²

Erziehung als Emanzipation und als Ermächtigung zu Mündigkeit und Autonomie lässt sie als Aufklärung erscheinen. Angesichts der von Horkheimer und Adorno in ihrer Analyse des faschistischen und stalinistischen Totalitarismus konstatierten fatalen «Selbsterstörung der Aufklärung»⁴³ stellt sich die auch für die Philosophie der Pädagogik grundlegende Frage nach der Rettung von Aufklärung und Freiheit. Im Sinne der Dialektik der Aufklärung ist dasjenige Moment von Aufklärung stark zu machen, das sie «aus ihrer Verstrickung in blinder Herrschaft» zu lösen vermag.⁴⁴ Dies bedeutet ein kontinuierliches Insistieren auf der Freiheit, die aufs Engste mit dem «aufklärenden Denken» verbunden ist,⁴⁵ das seinerseits zu verstehen ist als permanente Infragestellung und Kritik. Die postmarxistische Kritische Theorie der Frankfurter Schule hat den

⁴¹ I. Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784), in: Akademie-Ausgabe, VIII 35.

⁴² S. Kierkegaard: Philosophische Brosamen, 24, 26.

⁴³ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung (1944/1969), in: Th. W. Adorno: Gesammelte Schriften, Darmstadt 1998, III 11, 13.

⁴⁴ Ebd., 16.

⁴⁵ Ebd., 13.

politischen Aspekt dieser Kritik hervorgehoben, deren existenzphilosophisches Fundament in Kierkegaards Prozess der Selbstwerdung des Subjekts angelegt ist, eines Prozesses der Selbstbestimmung des Subjekts, das sich permanent gegen Objektivierung und Fremdbestimmung behaupten muss.

Vor dem Hintergrund der Erziehungsziele Emanzipation, Freiheit und Kritik lässt sich das Paradox der Erziehung lösen, das Paradox, dass Erziehung als Fremdbestimmung erscheinen lässt, die zur Selbststimmung führen soll: Das Ziel der Erziehung ist letztlich ihre Selbstabschaffung. Sie ist dann gelungen, wenn sie sich überflüssig gemacht hat. Sie ist die – um eine Metapher Wittgensteins zu benutzen – die Leiter, die wir wegwerfen müssen, nachdem wir «auf ihr hinaufgestiegen» sind.⁴⁶

conexus 4 (2021) 51–63

© 2021 Wolfgang Rother. Dieser Beitrag darf im Rahmen der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 – Creative Commons: Namensnennung/nicht kommerziell/keine Bearbeitungen – weiterverbreitet werden.



<https://doi.org/10.24445/conexus.2021.04.006>

Prof. Dr. Wolfgang Rother, Brühlstrasse 43, 5412 Gebenstorf
wolfgang.rother@philos.uzh.ch

⁴⁶ Ludwig Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung (1921), Frankfurt am Main ⁸1971, 115 (6.54).

Ulrike Zeuch

Dreissig Jahre nach dem Fall der Berliner Mauer

Eine literarische Standortbestimmung

Für Mirjam, Daniel und Susanna¹

Einleitung²

Für Imre Kertész heisst «Freiheit der Selbstbestimmung», «dass jeder in der Gesellschaft, der er angehört, der sein kann, der er ist», und er legt in seinem Essay dar, dass die Frage, wie diese einzulösen sei, «durchaus nicht eine so überflüssige, ja, eine auch in den grossen westlichen Demokratien nicht so ganz und gar gelöste Frage ist, wie man beim ersten Hören vielleicht glauben mag.» Denn zwar habe, so Kertész' Argument, die westliche Zivilisation die «Idee der Menschenrechte formuliert», aber auch der «Gedanke des totalitären Staates» wurzele in ihr, und «zum Wesen der diktatorischen Systeme des 20. Jahrhunderts gehört, dass sie das Individuum hinwegfegt und die Menschen in riesige kollektive Pferche gezwängt

¹ Ich danke Astrid Engel und Isabelle Wegmüller für die kritische Lektüre.

² Zur Aktualität einer Standortbestimmung nach dreissig Jahren vgl.: Bundesstiftung Aufarbeitung: Projektpräsentation zu 30 Jahre deutsche Einheit:

<https://www.bundesstiftung-aufarbeitung.de/de/stiftung/revolution-transformation/projektpraesentation-30-jahre-deutsche-einheit>

Hendrik Berth, Elmar Brähler, Markus Zenger, Yves Stöbel-Richter (Hg.): 30 Jahre ostdeutsche Transformation. Sozialwissenschaftliche Ergebnisse und Perspektiven der Sächsischen Längsschnittstudie, Giessen 2020.

haben».³ Kertész benennt damit ein Problem, das tatsächlich besteht und bis heute auch in der Bundesrepublik Deutschland, einer der grossen westlichen Demokratien Europas, «nicht so ganz und gar» gelöst ist. Dies wird nach dem Fall der Berliner Mauer für diejenigen, die hinschauen, sichtbar: Auch im wiedervereinigten, demokratischen Deutschland kann nicht «jeder [...] der sein [...], der er ist».

1. Wiedervereinigung

Selbstbestimmt?

Mit «selbstbestimmt» ist hier gemeint: der oder die sein zu können, der er oder die sie ist. Paradox, aber wahr: Bürgerinnen und Bürger der DDR sind 1989 bei den «Montagsdemonstrationen» auf die Strasse gegangen, in Magdeburg, Leipzig, Dresden, Rostock und Ostberlin, und haben, friedlich für Reise- und Meinungsfreiheit demonstrierend, mit ihrem Ruf «Wir sind das Volk» und «Wir sind ein Volk» am 9. November die Berliner Mauer und mit ihr das System der DDR zum Einsturz gebracht.⁴ Dabei war der Ruf «Wir sind ein Volk» «kein Appell zur Wiedervereinigung. «Wir sind ein Volk» war an die Sicherheitskräfte gerichtet, an die Volkspolizisten, die Arbeiterkampfgruppen, die begreifen sollten, dass in Leipzig und im ganzen Land alle in einem Boot sitzen, dass sie womöglich gegen ihre eigenen Kinder und Angehörige und Nachbarn im Einsatz sind [...].»⁵

³ Imre Kertész: Von der Freiheit der Selbstbestimmung, in: ders.: Die exilierte Sprache. Essays und Reden, Frankfurt am Main 2003, 222–232, hier 222.

⁴ Vgl. Archiv Bürgerbewegung Leipzig e.V.: «Wir sind ein Volk» – Wer ist das Volk? – 13.11. bis 18.12.1989:

<http://www.mythos-montagsdemonstrationen.de/wir-sind-ein-volk>

Peter Wensierski: Die unheimliche Leichtigkeit der Revolution. Wie eine Gruppe junger Leipziger die Rebellion in der DDR wagte, München 2017.

⁵ P. Wensierski: Die unheimliche Leichtigkeit, 429. Vgl. Anne-Kerstin Tschammer: Sprache der Einheit. Repräsentation in der Rhetorik der



Abb. 1: Demonstranten bei der vorerst letzten Montagsdemonstration am 12.03.1990 in Leipzig mit einem Plakat, auf dem der Schlachtruf «Wir sind das Volk» steht. © DPA/Frank Kleefeldt. Die Zeit, Nr. 20/2013

<https://www.zeit.de/2013/20/montagsdemonstration-schlachtruf-patent>

An die Stelle der ersten Euphorie, dass mit diesem Einsturz etwas passiert sei, an das niemand hatte glauben können, so schnell und so unerwartet, wie es geschehen war, trat bald Enttäuschung, die Enttäuschung darüber, dass die Freiheit, die sie gemeint hatten, nicht die sei, die dann kam, und dass sie, die ehemaligen Bürgerinnen und Bürger der DDR, wiederum fremdbestimmt seien: durch die westdeutsche Regierung Kanzler Helmut Kohls, die mit ihrem Wahlkampfversprechen im Juli 1990 «in drei, vier Jahren blühende Landschaften» verhiess.⁶ Was dann aber folgte, waren Entlassungen, war

Wiedervereinigung 1989/90, Wiesbaden 2019, 285: Neben der Abgrenzung gegenüber der Partei- und Staatsführung hatte der Ruf die Funktion, die «Demonstranten als selbst- und nicht mehr fremdbestimmte politische Subjekte zurück in den öffentlichen Raum» zu holen. Zu den Zeitzeugen u.a. des Neuen Forums vgl.: Bundesstiftung Aufarbeitung: Zeitzeugenbüro: <https://www.zeitzeugenbuero.de/>

⁶ Vgl. Berühmtes Versprechen. Kohl stufte «blühende Landschaften» als Fehler ein (t-online, 26.5.2018):

Arbeitslosigkeit⁷ (z.B. im Braunkohleabbau in der Oberlausitz),⁸ war das Gefühl, minderwertig zu sein, vereinnahmt worden zu sein, statt als Partner auf Augenhöhe am Runden Tisch zu sitzen. Es wurde eben nicht verhandelt, sondern bestimmt. Die Reaktion war eine sukzessive und unaufhaltbare Abwanderung in den Westen.⁹

Gudula Ziemer und Holger Jackisch, die massgeblich an der friedlichen Revolution 1989 beteiligt waren, haben ihre Erwartungen an die neue Regierung klar formuliert, nämlich Raum zu

https://www.t-online.de/nachrichten/deutschland/innenpolitik/id_83834132/beruehmtes-versprechen-kohl-stufte-bluehende-landschaften-als-fehler-ein.html

Klaus Wiegrefe: Kohls Lüge von den «blühenden Landschaften» (Spiegel online 26.5.2018):

<https://www.spiegel.de/politik/deutschland/helmut-kohl-seine-luege-von-den-bluehenden-landschaften-a-1209558.html>

- ⁷ «Ausgehend von einem sehr niedrigen Niveau unmittelbar nach der Einheit 1990 hat sich der Anteil der Menschen zwischen 31 und 65 Jahren, die selbst schon einmal Arbeitslosigkeit erfahren haben, binnen kürzester Zeit auf rund 50 Prozent in Ostdeutschland erhöht. Dagegen muten die Vergleichswerte für Westdeutschland, die in ihrer Spitze auch immerhin 25 Prozent erreichen, vergleichsweise bescheiden an.» Thorsten Faas: Jeder zweite Ostdeutsche war schon arbeitslos (ohne Datum):

<https://www.dw.com/de/jeder-zweite-ostdeutsche-war-schon-arbeitslos/a-5265094>

- ⁸ «Ostdeutsche haben sich ständig entschuldigt», in: Süddeutsche Zeitung (3.10.2018):

<https://www.sueddeutsche.de/karriere/wiedervereinigung-die-stimmung-war-ratlos-bis-stinkig-1.4121625-2>

- ⁹ 1989–1990 Wende-Zeiten: Der Zentrale Runde Tisch:

<http://1989.dra.de/themendossiers/politik/der-zentrale-runde-tisch>

Zeit Online hat Daten über jeden der rund sechs Millionen Umzüge zwischen Ost und West von 1991 bis 2017 ausgewertet; das Ergebnis: Nach der Wiedervereinigung ist fast ein Viertel der ursprünglichen Bevölkerung Ostdeutschlands in den Westen gezogen: «3.681.649-mal gingen Menschen fort.» Die «2.451.176 Zuzüge aus dem Westen» haben «den Niedergang vieler Orte nicht aufhalten» können. (Die Millionen, die gingen, Zeit Online, 2.5.2019):

https://www.zeit.de/politik/deutschland/2019-05/ost-west-wanderung-abwanderung-ostdeutschland-umzug?utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F

gewähren für politische Selbstbestimmung und Teilhabe an der Gestaltung der gesellschaftlichen und politischen Zukunft:

Wir haben erfahren, dass wir in der Lage sind, eine Regierung zu stürzen, und ich habe beschlossen, das nicht mehr zu vergessen. Es wird das erste Anliegen jeder neuen Regierung sein, uns das wieder vergessen zu machen, im Namen von Stabilität und Vaterland, in Wahrheit aber, weil es unbequem und mühselig ist, ein Volk zu regieren, das diese Erinnerung hat: Ohne Anstrengung haben wir die Regierung gestürzt.¹⁰

Was viele aus der ehemaligen DDR nicht wollten, war eine Wiederholung des gescheiterten Experiments eines – wie im Prager Frühling – «Sozialismus mit demokratischem Antlitz».¹¹ Doch was dann, was stattdessen? Volker Braun im Gedicht *Das Eigentum* von 1990 fasst es kurz: Konsum, aus seiner Sicht ein Verlust. Verloren habe er als Schriftsteller¹² und mit ihm die DDR: Würde, Werte, das Publikum.

¹⁰ Gudula Ziemer, Holger Jackisch: Einleitung, in: Neues Forum Leipzig: «Jetzt oder nie – Demokratie!» Leipziger Herbst, Leipzig 1989; zur Wende insgesamt (Biografien, Glossar, Bücher & Filme, Web-Links, Archive) vgl. auch RBB: Chronik der Wende:

https://www.chronikderwende.de/lexikon/biografien/index_jsp.html
P. Wensierski: Die unheimliche Leichtigkeit, 430.

¹¹ «Sozialismus mit menschlichem Antlitz» (Deutschlandfunk Kultur, 7.5.2008): https://www.deutschlandfunkkultur.de/sozialismus-mit-menschlichem-antlitz.984.de.html?dram:article_id=153418

¹² Volker Braun, 1939 in Dresden geboren, arbeitet nach vergeblichem Bemühen um einen Studienplatz in einer Druckerei, im Tiefbau im Kombinat «Schwarze Pumpe» und als Maschinist im Tagebau; von 1960 bis 1964 studiert er Philosophie in Leipzig, 1965 holt ihn Helene Weigel an das Berliner Ensemble, wo sein erstes Stück *Die Kipper* inszeniert und sodann verboten wird. Von 1972 bis 1977 war er am Deutschen Theater in Berlin tätig und von 1979 bis 1990 wieder Mitarbeiter des Berliner Ensembles.

VOLKER BRAUN: DAS EIGENTUM (1990)

Da bin ich noch: mein Land geht in den Westen.
KRIEG DEN HÜTTEN FRIEDE DEN PALÄSTEN.
Ich selber habe ihm den Tritt versetzt.
Es wirft sich weg und seine magre Zierde.
Dem Winter folgt der Sommer der Begierde.
Und ich kann bleiben wo der Pfeffer wächst.
Und unverständlich wird mein ganzer Text
Was ich niemals besaß wird mir entrissen.
Was ich nicht lebte, werd ich ewig missen.
Die Hoffnung lag im Weg wie eine Falle.
Mein Eigentum, jetzt habt ihrs auf der Kralle.
Wann sag ich wieder mein und meine alle.¹³

Zu leicht schien es für Westdeutsche, mit moralischem Zeigefinger auf die Verstrickungen der Bürgerinnen und Bürger der DDR in die Staatssicherheit (Stasi) und deren Mitarbeit als Informelle Mitarbeiter (IM) zu zeigen. Tatsache ist, dass in der DDR nur Linientreue eine akademische Karriere machen konnten, nur die, die eine SED-konforme «Haltung» aufwiesen, die bereit waren, sich anzubieten. Aber auch in der BRD vor 1989 gab es im Wissenschaftsbereich systemische Abhängigkeitsstrukturen und intellektuellen Anpassungsdruck mit dem Resultat, dass nur diejenigen eine Karriere in der Wissenschaft machten, die dem jeweiligen «Doktorvater» zu pass kamen. Symptomatisch für systemische Abhängigkeitsstrukturen in der BRD vor 1989 sind der Radikalenerlass und das Berufsverbot, mit dem vor allem linksstehende Lehrpersonen belegt wurden.

Dies wurde nach der Wende im Westen allerdings nie selbstkritisch thematisiert. Denn Westdeutschland, so schien es zumindest, hatte den Kampf der Systeme gewonnen, die DDR hatte verloren und mit ihr paradoxerweise auch alle, die für die Auflösung der DDR gekämpft hatten. Mit dieser Enttäuschung richtete sich nach 1990 die Mehrheit ein. Ernüchternd stellten Bürgerrechtler und Bürgerrechtlerinnen fest, dass ehemalige Stasibeamte nach 1990 wieder

¹³ Volker Braun: Das Eigentum, in: Karl Otto Conrady: Von einem Land und vom anderen. Gedichte zur deutschen Wende, Leipzig 1993.

in Amt und Würde kamen und dass das «Volk», für das sie zu sprechen gemeint hatten, nun ganz andere Interessen verfolgte, nämlich sich in das neue System einzugliedern und von ihm zu profitieren, statt politisch auf einen dritten Weg zwischen Kapitalismus und Sozialismus hinzuwirken.

Fremdbestimmt

Die eine Form der Fremdbestimmung, wie beispielsweise die omnipräsente Überwachung durch die Stasi, privat wie beruflich, und die Begrenzung der Reisedestination auf die «Bruderländer», in die Sowjetunion nur mit komplizierten Visaverfahren, löste, so zumindest schien es, eine andere ab, die des westlichen Kapitalismus und der Marktwirtschaft. Schmerzhafter aber als die Enttäuschung über die anders gemeinte und insofern nicht eingelöste Freiheit traf die Bürgerinnen und Bürger der ehemaligen DDR, dass das, was sie nach vierzig Jahren Differenzerfahrung in einem repressiven Staat in das wiedervereinigte Deutschland mit einbrachten, nämlich Erfahrungen zivilen Ungehorsams, Erfahrungen von Solidarität, Erfahrungen eines Denkens und Lebens im Widerstand, einer politischen Wachsamkeit und Achtsamkeit gegenüber staatlicher Unterdrückung, eines Misstrauens gegenüber staatlicher Bevormundung, nun nichts mehr gelten sollte. Es galt nur, sich anzupassen an das neue System.

Der politische, ökonomische und soziale Druck auf die Bürgerinnen und Bürger der ehemaligen DDR, sich anzupassen an die Gesetze des neuen Systems, legt die Problematik offen, die der so plötzlich erfolgten Wiedervereinigung – «Es wächst zusammen, was zusammen gehört»¹⁴ – innewohnt: Sie waren nicht gefragt worden, was sie zur Identität eines geeinten Deutschland würden beitragen wollen, was sie dazu beitragen könnten, gar sollten, sie wurden

¹⁴ 10.11.1989: Der Tag nach der Maueröffnung (SWR2 Archivrado):
<https://www.swr.de/swr2/wissen/archivradio/der-tag-nach-der-maueroeffnung-1989-100.html>

auch nicht gefragt, wie sie ihre DDR-Identität rückblickend sahen.¹⁵ Dabei hatte es sehr wohl und zudem gewichtige Stimmen von Kirchenvertretern und Bürgerrechtlern gegeben, unter anderem aus den sich 1989 im November etablierenden neuen Parteien und Gruppierungen: Neues Forum (NF), Demokratie Jetzt (DJ), Initiative Frieden und Menschenrechte (IFM), Demokratischer Aufbruch (DA), Sozialdemokratische Partei in der DDR (SDP) und die Vereinigte Linke (VL). Sie hatten aktiv Mitbestimmungsrecht verlangt, statt zu warten, dass die westdeutsche Regierung agierte.¹⁶ Sie hatten sich von Dezember 1989 bis März 1990 am Zentralen Runden Tisch in Ost-Berlin und an regionalen und lokalen Runden Tischen aktiv an der Gestaltung politischer Teilhabe beteiligt und massgeblich zum Zustandekommen der ersten freien Volkskammerwahl im März 1990 beigetragen.¹⁷ Bereits Ende November 1989 jedoch war eine Kluft entstanden zwischen den Bürgerinnen und Bürgern der DDR, die die deutsche Einheit präferierten, und Intellektuellen oder Mitgliedern der Bürgerrechtsbewegung, die mehrheitlich die Reform der DDR forderten.¹⁸ Wie breit die Kluft war, zeigte sich bei den ersten

¹⁵ Katrin Löffler: Systemumbruch und Lebensgeschichte. Identitätskonstruktion in autobiographischen Texten ostdeutscher Autoren, Leipzig 2015, unterscheidet zwischen *personaler Identität* als «Selbst- und Weltverhältnis» (84) und konstruktiver Leistung einer Person, die sich als Einheit und ihr Leben als kohärent erfahre (82–83) sowie *kollektiver Identität*, die sich «in sozialen Bezügen» etabliere, und erklärt die «Identitätskrise vieler ehemaliger DDR-Bürger nach 1990» damit, dass diese im vereinigten Deutschland diachron eine «ostdeutsche» Identität hätten, synchron aber herausgefordert gewesen seien, «sich in ein neues politisches und gesellschaftliches System zu integrieren und sich im Alltagsleben in vielerlei Hinsicht neu zu orientieren» (85); dazu ausführlich: 93–98.

¹⁶ Vgl. <https://www.ddr-geschichte.de/Politik/Wende/wende.html>

¹⁷ Aufbruch zur Demokratie: «Runde Tische» in der DDR (MDR, 7.12.2020): <https://www.mdr.de/zeitreise/runder-tisch-ddr-herbst-100.html>
 Letzte DDR-Volkskammer: Die Demokratie lernt laufen (NDR, 18.3.2020): <https://www.ndr.de/geschichte/chronologie/wende/1990-Erste-und-letzte-freie-Volkskammerwahl-in-der-DDR,volkskammerwahl100.html>

¹⁸ Sächsische Landeszentrale für politische Bildung: Der Wunsch nach Wiedervereinigung:

freien Wahlen im März 1990, bei der die Allianzen für Deutschland (CDU-Ost, DA und DSU) mit 48 Prozent als Sieger hervorgingen – ein Votum der Mehrheit der Bürgerinnen und Bürger der ehemaligen DDR für den schnellstmöglichen Anschluss an den Westen und mit diesem für die CDU-West und Helmut Kohl.¹⁹

Die Fremdbestimmung liess sich an der bei Systemwechseln üblichen Methode ablesen: Namen von Strassen, Städten, von Schulen, Universitäten und anderen staatlichen Einrichtungen wurden geändert, Denkmäler wie das Lenindenkmal in Berlin-Friedrichshain auf dem Platz der Vereinten Nationen, ehemals Leninplatz, gestürzt,²⁰ Statuen von den Sockeln geholt, der schon vor der Wende am Westen orientierte Kleidungsstil wurde komplett überformt, DDR-Produkte wurden aus dem Sortiment genommen, ostdeutsche Firmen und Schlüsselindustrien wie die Werft in Rostock-Warnemünde in Kapitalgesellschaften überführt und von der Treuhandanstalt verkauft, Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, vor allem im Bereich der Geistes- und Sozialwissenschaften, als linientreu diskreditiert, ausnahmslos relegiert und durch westdeutsche Akademiker ersetzt,²¹

<https://www.slpb.de/themen/geschichte/friedliche-revolution/der-wunsch-nach-wiedervereinigung/>

¹⁹ Deutscher Bundestag: Erste frei gewählte DDR-Volkskammer:

https://www.bundestag.de/parlament/geschichte/parlamentarismus/10_volkskammer/#url=L3BhcmxhbWVudC9nZXNjaGljaHRIL3BhcmxhbWVudGFyaXNtdXMvMTBfdm9sa3NrYW1tZXIvMTBfdm9sa3NrYW1tZXItMjAwODg0&mod=mod442732

²⁰ Vgl. Carlos Gomes: Lenin lebt. Seine Denkmäler in Deutschland, Berlin 2020.

²¹ Laut dem Bund demokratischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler (BdWi) sind vor allem ostdeutsche Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler die Verlierer der Wende:

<https://www.bdwi.de/forum/archiv/themen/hopo/www.gwk-bonn.de/fileadmin/Papers/patriotische-plattform.de/97860.html>

Vgl. Renate Mayntz (Hg.): Aufbruch und Reform von oben. Ostdeutsche Universitäten im Transformationsprozess, Frankfurt am Main, New York 1994; Peer Pasternack (Hg.) Geisteswissenschaften in Ostdeutschland 1995. Eine Inventur. Vergleichsstudie im Anschluss an die Untersuchung «Geisteswissenschaften in der DDR», Konstanz 1990. Mit seinem Wort-

die Leipziger Journalistenschule, auch «Rotes Kloster» genannt, nach 1989/90 durchgängig revisioniert;²² in der Krankenschwester- und Hebammenausbildung wurden die Bundesgesetze durchgesetzt, ohne den Vorzügen der DDR Beachtung zu schenken, so dass in der DDR Approbierte die Prüfungen nach westdeutschen Standards nachholen mussten,²³ die Sprache wurde verwestlicht, vor allem, was die Lexik betrifft.²⁴ Und nie wurde in Betracht gezogen, durchaus bedenkenswerte Vorzüge der DDR wie kostenlose Kindergärten, Abitur nach zwölf Jahren oder das Gesamtschulsystem zu übernehmen.

Mit der Wiedervereinigung in der Art, wie sie erfolgte, wurde eine Chance achtsamer Annäherung, vorsichtigen Sich-miteinander-Vertrautmachens vertan, wie bei zwei Menschen, die einander noch nie begegnet sind, oder bei Freunden, die sich lange nicht gesehen haben und von denen erwartet wird oder die selbst in der

Bild-Collage-Band unternimmt Jan Wenzel (Hg.): Das Jahr 1990 freilegen, Leipzig 2019, den Versuch, mit Fotografien, zeitgenössischen Texten, Tagebucheinträgen, Interviews, Memoiren, Zeitungsartikeln, kurz: Rudimenten und Artefakten einer Übergangszeit, einer Gesellschaft im Umbruch, dem Verschwinden, Vergessen und Auslöschen von Gedächtnisspuren entgegenzuwirken.

²² Vgl. Der Abriss des Roten Klosters. Wie die Journalistenausbildung in Leipzig verwestlicht wurde, in: H-Soz-Kult (17.6.2019): <https://www.hsozkult.de/event/id/event-90341>

Archiv Bürgerbewegung Leipzig e.V.: Das «Rote Kloster» – Die Sektion Journalistik an der Karl-Marx-Universität Leipzig war die Kaderschmiede der DDR-Journalisten:

<https://rotstift.archiv-buergerbewegung.de/index.php/blog/item/75-thomas-purschke>

Vgl. hierzu die Autobiographie von Brigitte Klump: Das rote Kloster. Eine deutsche Erziehung, Hamburg 1978.

²³ Zum gesamten «Transformationsprozess» vgl. Walter R. Heinz, Stefan E. Hormuth (Hg.): Arbeit und Gerechtigkeit im ostdeutschen Transformationsprozess, Wiesbaden 1997.

²⁴ Vgl. Birgit Wolf-Bleiß: Sprache und Sprachgebrauch in der DDR (Bundeszentrale für politische Bildung, 15.10.2010):

https://www.bpb.de/themen/HLHZQS,0,0,Sprache_und_Sprachgebrauch_in_der_DDR.html

Erwartung sind, dass sie sich sogleich wieder vertraut sein, sich wie selbstverständlich verstehen werden und unmittelbar dort werden anknüpfen können, wo sie aufgehört haben; dabei hätte es zumindest für die vor 1945 Geborenen Anknüpfungspunkte gemeinsamer Erlebnisse gegeben – wenn auch tragische, wie zum Beispiel die Kriegszeit. Jedenfalls war dies ein Szenario, von dem man aus unterschiedlichen Gründen weder im Westen noch im Osten Deutschlands vor der Wende ausgegangen war oder es gar erwartet hätte.

Eine solche Annäherung nach Jahren gelingt auch in den seltensten Fällen und geht in den seltensten Fällen gut. Denn beide haben Unterschiedliches erlebt, zurückgekehrt der eine den systemkonformen Massstäben gemäss erfolgreich, der andere nicht; sie reden vielleicht noch dieselbe Sprache, meinen möglicherweise aber etwas anderes damit; sie kommen zusammen, freuen sich sogar, haben aber weder ein Gefühl füreinander noch Respekt vor dem, was als gelebtes, erlittenes Leben zwischen ihnen liegt, und vor dem, was mögliche Gründe für Erfolg und Misserfolg gewesen sind.

Mit der Wiedervereinigung in der Art, wie sie erfolgte, wurde eine Chance vertan, die faktische Alterität der Sozialisierung oder «Mentalität» in den beiden Teilen Deutschlands allererst überhaupt wahrhaben zu wollen, sie anzuerkennen, um dann ins Gespräch zu kommen, sich über eine mögliche gemeinsame Sprache zu verständigen, Unstimmigkeiten und Nicht-Verstehen zu benennen, rational und emotional nachzuvollziehen.

Mit der Wiedervereinigung in der Art, wie sie erfolgte, wurde eine Chance vertan, zwei differente, als gleichberechtigt zu wertende und zu würdigende Nachkriegssozialisierungen beider Teile Deutschlands, wenn es überhaupt zulässig ist, derart zu verallgemeinern, für eine allererst neu zu schaffende Identität fruchtbar zu machen. Aber wie sollte jemand als gleichberechtigt behandelt zu werden erwarten, dem vom Westen die Fähigkeit, demokratisch zu denken und zu handeln und damit die entsprechende Mündigkeit abgesprochen wurde?

Hybride Identität(en)

Homi Bhabha spricht im postkolonialen Diskurs von «hybriden Identitäten»; Bhabha zufolge sind Kulturen weder einheitlich noch statisch, noch beruhen sie auf einem binären Verhältnis des Selbst zum anderen.²⁵ Zwar lässt sich im Fall der DDR nicht von Kolonisierung oder gewaltsamer Eroberung sprechen – immerhin hat die Mehrheit der DDR-Bevölkerung für den Beitritt gestimmt; sie war nicht nur Verliererin, sondern die Menschen gewannen mit der Reise-, Meinungs- und Pressefreiheit Grundrechte, für die sie auf die Strasse gegangen waren, für die sie gekämpft hatten. Aber durch die Wirtschafts- und Währungsunion wurde die einheimische Struktur der Wirtschaft zerstört; die durch die Treuhand – ein Euphemismus – eingeleitete Privatisierung tat ihr Übriges. Die Ostdeutschen, die linientreu waren und zur Elite zählten, wurden aus ihren Stellen verdrängt, und denjenigen, die auf die Strasse gegangen waren, kam ihre Stimme abhanden, die sie vor der Wende so wirkungsvoll einzusetzen gewusst hatten. Die Medienlandschaft wurde westlich dominiert.

Von deutscher Einheit, gar einer deutschen Entität also konnte 1990 in keiner Weise die Rede sein. Gleichwohl hatten beide Teile Deutschlands mit Begriffen wie «Einheit», «Einigkeit», «Einheitlichkeit» operiert; diese überdeckten und sollten auch überdecken, wie heterogen oder eben «hybrid» beide Teile bereits vor der Wende gewesen waren, im Westen ideologisch zusammengehalten durch den Primat der Wirtschaft, die Aufschwung, Fortschritt, Wohlstand verhieß. An diesem Wohlstand partizipierten aber mitnichten alle, und dieser Wohlstand hatte seinen Preis, wie zum Beispiel militärische, das heisst atomare Aufrüstung, Ausbeutung der Natur zum Nulltarif und deren Zerstörung – einen Preis, den Umweltschützer,

²⁵ Homi K. Bhabha: Die Verortung der Kultur, Tübingen 2000, 54; vgl. dazu María do Mar Castro Varela, Nikita Dhawan: Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, Bielefeld 2015 (2005), zu Homi K. Bhabha 266–295, hier 294: «Der heftigen Kritik zum Trotz bieten Bhabhas Arbeiten spannende Einsichten zu Fragen der kulturellen Identität [...]».

Kriegsdienstverweigerer und AKW-Gegner nicht zu zahlen bereit waren. Die DDR wurde ideologisch zusammengehalten durch die Politik, die von ihrem Staat behauptete, der beste aller möglichen zu sein, jedenfalls einer, der – anders als der westliche Teil Deutschlands – mit dem Erbe des Faschismus aufgeräumt habe. In beiden Teilen Deutschland aber waren der Neugründung beider Staaten 1949 keine basisdemokratischen Entscheidungsfindungsprozesse vorausgegangen – welche die nächste Generation in der Ausserparlamentarischen Opposition (APO) in Westdeutschland mit zwei Jahrzehnten Verspätung nach 1968 nachzuholen beanspruchte.

Dass bei beiden, in unterschiedlicher Hinsicht «Einheit» suggerierenden Selbstbildern das Bemühen, Hybridität als störenden Schönheitsfleck zu retuschieren, über vier Jahrzehnte erfolglos geblieben war, zeigte sich in aller Klarheit nach der Wende: Fremdenfeindlichkeit, politische Radikalisierung, Antisemitismus – Ausdruck eines nach aussen projizierten Mangels an Selbstwertgefühl, ja Selbsthasses, und Ausdruck tiefer Frustration über die eigene Perspektiv- und Chancenlosigkeit²⁶ – galten als psychische Muster, die es nach der Kapitulation Hitlerdeutschlands im Mai 1945 dank der soziologischen Analyse des autoritären Charakters, dank der durch die Alliierten verordneten «Vergangenheitsbewältigung» beziehungsweise Umerziehung zum sozialistischen Menschen, nach der Entnazifizierung, Demokratisierung, nach den Auschwitzprozessen usw. nicht mehr hätte geben sollen. Subkutan aber waren diese Phänomene gleichwohl weiter wirksam geblieben.

Wirksam waren sie geblieben, weil die Entnazifizierung unter dem Primat der Wiedereingliederung Westdeutschlands in das Bündnis der westlichen Alliierten, Ostdeutschlands als eines Teils des Warschauer Pakts und der von der Sowjetunion dominierten Staatsgemeinschaft, ferner unter dem Primat der Ökonomie (Marktwirtschaft gegenüber Planwirtschaft) und der Ideologie des Kalten Krieges nur halbherzig durchgeführt worden war. Wirksam waren

²⁶ Vgl. die Dokumentation «Die Wendegeneration und rechte Gewalt. Baseballschlägerjahre» (RBB, 2.12.2020):

<https://www.rbb-online.de/doku/b/baseballschlaegerjahre.html>

sie auch geblieben, weil die Bürgerinnen und Bürger der 1949 gegründeten DDR ein im Vergleich mit Westdeutschland härteres Los traf, bis zum Volksaufstand am 17. Juni 1953 die Gesamtlast der Reparationen zu tragen: die Demontage eines Grossteils des Schienennetzes und der Schlüsselbetriebe, das heisst einen Substanzverlust bei Infrastruktur und Industrie, sowie Entnahmen aus der laufenden Produktion durch die Sowjetunion, ferner ab 1952 die Zwangskollektivierung der Bauern und deren Zusammenschluss in Landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften (LPG) sowie die Industrialisierung der Landwirtschaft, die 1960 von Walter Ulbricht für offiziell abgeschlossen erklärt wurde, die Enteignung und Verstaatlichung von Privateigentum, die Schliessung des letzten Schlupflochs, wenn man der DDR als «Republikflüchtling» – so die offizielle Bezeichnung der DDR – entkommen wollte: durch den Bau der Berliner Mauer am 13. August 1961.

Erschwerend für ein emotional glaubwürdiges und gesellschaftlich tragfähiges Zusammengehörigkeitsgefühl jenseits der faktischen Wiedervereinigung kam hinzu, dass die Bürgerinnen und Bürger Westdeutschlands bis 1990 wenig bis gar nichts von der DDR gewusst hatten, es sei denn, sie hatten Austausch mit direkten Verwandten, während die Bürgerinnen und Bürger der DDR bis auf die Bewohner des «Tals der Ahnungslosen»²⁷ immerhin durch Westfernsehen (ARD, ZDF) oder die Leipziger Buchmesse informiert gewesen waren. Beide Seiten aber waren seit 1945 mit stereotypen Feindbildern – Resultat des Kalten Krieges – gross geworden.

Insofern waren Erwartungen wie die, dass nach der Wende ein Zusammengehörigkeitsgefühl entstehen würde, auch wenig realistisch: das Trauma des Ostens unbestreitbar, die Ahnungslosigkeit und Verblendung des Westens ebenso. Die Alliierten hatten es vorgemacht mit der Umerziehung und der Entnazifizierung: Einem

²⁷ Räume in der DDR, in denen Westfernsehen und UKW-Rundfunk nur schwer zu empfangen waren, wie beispielsweise der Dresdener Elbtalkessel, Ostsachsen, Oberlausitz und Vorpommern; vgl. «UKW-Rundfunkempfang im Tal der Ahnungslosen»:

http://www.sax.de/~zander/ddr_rad.html

analogen Prozedere hatten sich nun die Bürgerinnen und Bürgern der ehemaligen DDR zu unterziehen. Wieso sollte der Westen an der Richtigkeit seines Seins und Handelns zweifeln oder gar die Meinung der aus einem fehlgeleiteten politischen System «befreiten» Brüder und Schwestern miteinbeziehen?

Funktion der Literatur

Die deutsche Literatur nach der Wende legt von diesen gesellschaftlichen Brüchen Zeugnis ab, von dem Unmut über eine fehlende Heimat ebenso wie von der «Zwangsmimikry», der Nachahmung des Westens in Sprache, Verhalten, Kleidung.²⁸ Sie zeigt, dass der Begriff der Freiheit je nach Sozialisierung in unterschiedlichen Systemen, aber auch je nach Generation innerhalb des eigenen Systems etwas anderes meint,²⁹ dass staatliche, gar nationale Identität etwas ist, das sich nicht verordnen lässt, aber auch nicht einfach gegeben ist, sondern dass jeder Einzelne für sich in einem Prozess, der nicht zwingend irgendwann zu einem Abschluss kommt, sich selbst befragen muss, wer er ist. Dass bei diesem Selbstfindungsprozess unhinterfragte Verhaltens- und Denkmuster, sogenannte Mentalitäten, aber auch transgenerationale Weitergaben, Traumatisierungen der Eltern- und Grosselterngeneration durch Krieg, Gefangenschaft, Flucht und Vertreibung mitwirken und auf den persönlichen, privaten, individuellen Selbstbestimmungsprozess innerfamiliäre, der Herkunftsfamilie eigene, aber auch

²⁸ Paradigmatisch hierfür ist Jana Hensels Roman *Zonenkinder* von 2003; vgl. Joanna Jablkowska: Heimat oder Heimatmuseum? Die DDR im Schaffen der *Zonenkinder*, in: Janusz Golec, Irmela von der Lühe (Hg.): Literatur und Zeitgeschichte. Zwischen Historisierung und Musealisierung, Frankfurt am Main 2014, 177–189, hier 182.

²⁹ Sabine Michel und Dörte Grimm mit Förderband e.V.: Die anderen Leben (Bundesstiftung Aufarbeitung): <https://www.bundesstiftung-aufarbeitung.de/de/stiftung/revolution-transformation/projektpraesentation-30-jahre-deutsche-einheit/die-anderen-leben>

gesamtgesellschaftliche, ja kollektive Prozesse einwirken, legt offen, wie bedingt die Freiheit eines Postwendesubjekts ist.³⁰

Dass auch in einem wiedervereinigten Staat nicht jeder der sein kann, der er ist, zeigt die Literatur, indem sie vom Einzelfall erzählt. Zu Wort kommen im Folgenden Schriftstellerinnen und Schriftsteller Ost- und Westdeutschlands; die Auswahl ist exemplarisch, die Interpretation der einzelnen Romane nicht erschöpfend, sondern fokussiert auf den Aspekt der Fremd- und Selbstbestimmung.³¹ Auch möge dahingestellt bleiben, ob sich die Autorinnen und Autoren nun als deutsche oder ehemalige ostdeutsche oder als fremdbestimmte ostdeutsche oder kritische bundesdeutsche mit Ost-Hintergrund oder als westdeutsche, aber, da im Osten lebend, als solche mit «Migrationshintergrund» verstehen.

2. Wende als Widerfahrnis

UWE TELLKAMP: DER TURM (2008)

Dass die sogenannte Wende ein Widerfahrnis sei, das über den Einzelnen in der DDR hereingebrochen sei, mag angesichts der im November 1989 um die Welt gegangenen Bilder von den demonstrierenden Menschenmassen merkwürdig anmuten, aber in der Literatur findet sich eben dieses Bild.

Das letzte Kapitel, betitelt mit «Finale: Mahlstrom», in Uwe Tellkamps monumentalem Montageroman *Der Turm* beginnt mit einem Tagebucheintrag von Meno Rhode:

³⁰ Zum Rückblick auf dreissig Jahre Wiedervereinigung aus unterschiedlichen Perspektiven, Musik, Fotografie, Kunst, Psychologie u.a., vgl.: Gemischte Bilanz: 30 Jahre Deutsche Einheit (SWR2, 2.10.2020): <https://www.swr.de/swr2/leben-und-gesellschaft/30-jahre-deutsche-einheit-100.html>

³¹ Volker Braun: *Das Eigentum* (1990); Christa Wolf: *Was bleibt* (1990); Ingo Schulze: *Simple Storys* (1998); Julia Franck: *Lagerfeuer* (2004); Christoph Hein: *Landnahme* (2004); Uwe Tellkamp: *Der Turm* (2008); Juli Zeh: *Unter Leuten. Das zerrissene Dorf* (2016); Lutz Seiler: *Stern 111* (2020).

Zeit fiel aus Zeit und alterte. Zeit blieb Zeit auf einer Uhr ohne Zeiger. Obere Zeit war Vergehen [...]. Untere Zeit aber wies die Gesetze und kümmerte sich nicht um Menschenuhren. Land in seltsame Krankheit, Jugend war alt, Jugend wollte nicht erwachsen werden, Bürger lebten in Nischen, zogen sich im Staatskörper zurück, der regiert von Greisen, in todesnaheem Schlaf lag. Zeit der Fossile [...]. Die seltsame Krankheit zeichnete die Gesichter; sie war ansteckend, kein Erwachsener, der sie nicht hatte, kein Kind, das unschuldig blieb. Verschluckte Wahrheiten, unausgesprochene Gedanken durchbitterten den Leib, wühlten ihn zu einem Bergwerk der Angst und des Hasses. Erstarrung und Aufweichung zugleich waren die Hauptsymptome der seltsamen Krankheit. [...] ... aber dann auf einmal ..., schrieb Meno, aber dann auf einmal ...³²

und endet mit

... aber dann auf einmal ... schlugen die Uhren, schlugen den 9. November, Deutschland einig Vaterland, schlugen ans Brandenburger Tor:³³

Bezeichnend ist, dass für ein Ereignis, die Wende, die de facto von einer grossen Anzahl von selbstbestimmten Individuen initiiert und vorangetrieben worden ist, für das sie Flugblätter verteilt, sich in Kirchen getroffen haben, auf die Strasse gegangen sind, in Tellkamps Roman die Metapher des Mahlstroms steht, eines Mahlstroms, der alles mit sich reisst und ohne Unterschied zermalmt. Bezeichnend ist, dass Tellkamp, um den Untergang der DDR zu erklären, sich der Metapher einer kollektiven Krankheit bedient. Hinweggerafft wurde, was sowieso nicht mehr zu heilen war. Die eigentlichen Akteure dieses plötzlichen Ereignisses, das so plötzlich gar nicht war, wenn man die Zeichen des Machtzerfalls ernst genommen hätte, sind reduziert auf «Geschiebe», «Gedränge», «Pulks», «Menschenströme», einen «sich rasch verdichtenden Schwarm», «heliotrope Wesen»,³⁴ gewiss aber nicht sind sie autonome Persönlichkeiten.³⁵

³² Uwe Tellkamp: *Der Turm. Geschichte aus einem versunkenen Land*, Frankfurt am Main 2008, 890.

³³ Ebd., 973.

³⁴ Ebd., 894.

³⁵ Vgl. Anette und Peter Horn: *Der Elfenbeinturm in der letzten Phase des real existierenden Sozialismus – Uwe Tellkamp: Der Turm*, in: dies.: *Die*

Auch der Protagonist des Romans, Christian Hoffmann, ist ein im Getriebe der DDR, um im Bild zu bleiben, Zermahlener, in diesem Fall der Nationalen Volksarmee (NVA). Was ihn zermüht, was ihn zermalmt, ist die Erfahrung in der NVA, dass der Staat ihm den Prozess macht, ihn verurteilt und bestraft für eine Tat, die nicht in seiner Verantwortung gestanden hat: Als Kommandant ist er bei einer Unterwasserfahrt mit dem Panzer durch die Elbe bei Torgau – nachdem er beim Verladen eines Panzers auf den Eisenbahnwaggon wegen eines Steuerungsfehlers des Panzers schon fast zu Tode gekommen wäre³⁶ – «abgesoffen»;³⁷ dabei verliert er einen Kameraden, Burre, der kurzfristig vom Kompaniechef anstelle seines Freundes Pfannkuchen eingesetzt worden ist: «Als Fahrer [...] eine Niete».³⁸ Christian denkt sich: «... man reisst eingespielte Besatzungen nicht auseinander, schon gar nicht vor einer Nacht-UF».³⁹ Doch diese Einwände von Christian haben keine Relevanz und finden kein Gehör vor dem Militärgericht.

In einem Kafkas «Prozess» ähnelnden Verfahren⁴⁰ wird aus dem Kommandanten Christian, der Gedichte schreibt, ein Nichts, ein «Nemo. Niemand»,⁴¹ verurteilt zu zwölf Monaten Strafrest; zudem wird ihm sein Medizinstudienplatzes aberkannt.⁴² Viel mehr noch als diese Erniedrigung zermüht Christian, dass seine Wertvorstellungen («Freiheit und Gerechtigkeit»;⁴³ «Die Starken müssen die Schwachen unterstützen.»⁴⁴) in diesem System, in dem die Schwachen «den Starken dienen»⁴⁵ sollen, nichts zählt. Er gibt auf.

doppelte Vergangenheit der Gegenwart. Der deutsche Roman seit 2000, Oberhausen 2014, 237–280; zu Christian Hoffmann bes. 243–246.

³⁶ U. Tellkamp: Der Turm, 759–763.

³⁷ Ebd., 770.

³⁸ Ebd., 769.

³⁹ Ebd., 774.

⁴⁰ Vgl. ebd., das Kapitel «Reise nach Samarkand», 797–827.

⁴¹ Ebd., 827.

⁴² Ebd., 821.

⁴³ Ebd., 892.

⁴⁴ Ebd., 839.

⁴⁵ Ebd., 839.

«Er tat, was man ihm sagte, und wenn man ihm nichts sagte, tat er nichts.» «Es war soviel einfacher, loszulassen und keinen Widerstand zu leisten.»⁴⁶ Christian zerbricht innerlich, funktioniert wie ein Automat. «Das Reden wurde ihm fremd [...]». Er richtet sich im System ein, reduziert in seiner ehemaligen Eloquenz auf parataktische Affirmationen von lebensstechnisch Elementarem: «Das Brot schmeckte ihm. Die Kameraden waren nett [...]. Die Panzer waren gut. Die Sonne war schön.»⁴⁷

Wie soll mit so einem innerlich gebrochenen, ausgelöschten Menschen nach der Wende ein wiedervereinigtes Deutschland neu gestaltet, neu aufgebaut werden? Nicht ohne Grund stellt Tellkamp intertextuelle Bezüge zu E. T. A. Hoffmanns «Sandmann» her:⁴⁸ Christian ist wie Nathanael zutiefst traumatisiert und hat keine Chance zu genesen, auch nicht, wenn sich die äusseren Umstände ändern. «Was Christian machen würde, fragte er (sc. Pfannkuchen). Christian wusste es nicht. Er konnte sich nichts vorstellen, er wollte sich nichts vorstellen.»⁴⁹ «[...] jetzt fliegen können, etwas tun können, das den Wahnsinn beendete, sich umdrehen und einfach gehen [...]».⁵⁰ Als Christian bei einer der Montagsdemonstrationen seine Mutter von Polizisten zu Boden getreten und geprügelt liegen sieht, will er eingreifen und den Polizisten totschiessen; Pfannkuchen hindert ihn daran, hält ihn wie einen jungen Hund, «dem man das Genick gebrochen hat»; Christian wünscht sich nur noch, tot zu sein.⁵¹

⁴⁶ Ebd., 840.

⁴⁷ Ebd., 877.

⁴⁸ Vgl. ebd., 880.

⁴⁹ Ebd., 959.

⁵⁰ Ebd., 961.

⁵¹ Ebd., 962.

3. Wende als Machtdiskurs

INGO SCHULZE: *SIMPLE STORYS* (1998)

Lakonisch beginnt Ingo Schulze in *Simple Storys* zu erzählen. Die Lakonie verdeckt die Tragik, die die ehemaligen Bürgerinnen und Bürger der DDR treibt, nach der Wende mit der neuen Situation im Osten Deutschlands klar zu kommen. Ein Ehemaliger begeht eine Tat, ob Verzweiflungs- oder Befreiungstat, bleibt offen. Er klettert an den Wänden einer Kathedrale hoch und schreit von oben wie Jesus am Kreuz, «die Arme seitlich ausgestreckt»,⁵² sich das Unrecht, das ihm angetan worden ist, aus dem Leib und denen in aller Öffentlichkeit zu, die ihn gepeinigt haben; er hält eine Rede, in der er mit dem «roten Meurer» abrechnet. Dieter Schubert alias Zeus ist mit einer Reisegruppe von ehemaligen Bürgerinnen und Bürgern, allesamt mit gefälschten westdeutschen Reisepässen, in Florenz, mit ihm das Ehepaar Meurer. Bevor Zeus die Fassade der Kathedrale von Florenz hinaufklettert, ist er in der Erzählung eingeführt worden durch das Ehepaar Meurer, das von Schubert abfällig als «dem Bergsteiger»⁵³ spricht; Schubert, durch die interne Fokalisierung Frau Meurers gefiltert, erscheint als «froschartig»,⁵⁴ «wie eine Spinne»,⁵⁵ wie ein «Schlafwandler»,⁵⁶ Schubert, in der DDR ein Sonderling und Aussenseiter, einer, der hoch hat hinaus wollen, aber es nicht geschafft hat, weil «die» Meurers und andere ihn nicht liessen, in deren Augen er ein Loser ist und auch nach der Wende bleibt beziehungsweise geblieben ist, ein Verlierer, der Berge hat besteigen wollen in einem Land, in dem es keine Berge gibt.

Tragisch ist, dass niemand ihn versteht, weder die Italiener, diese aus sprachlichen Gründen nicht, noch die Reisegruppe aus

⁵² Ingo Schulze: *Simple Storys*. Ein Roman aus der ostdeutschen Provinz, Berlin 1998, 19.

⁵³ Ebd., 17, 19.

⁵⁴ Ebd., 19.

⁵⁵ Ebd., 20–21.

⁵⁶ Ebd., 19, 21.

der DDR, weil sie es nicht verstehen will, noch Westdeutsche, weil sie es ohne fundiertes Hintergrundwissen über die Macht der «Firma», das heisst der Stasi in der DDR, ihn nicht verstehen können. «Keiner begriff, was er wollte. Vor allem wunderte ich mich, woher er die Kraft nahm zu schreien, so aufgebracht zu schreien. Die Geschichte lag weit zurück. Und gern hat es Ernst damals nicht gemacht. [...] Wer nicht genau hinsah, hörte nur das dumme Geschrei.»⁵⁷

Was sich Schubert alias Zeus aus dem Leibe geschrien hat, wird erst viel später und neuerlich gefiltert durch die interne Fokalisierung Erika Meurers geklärt: Ihr Mann, «Genosse Meurer»,⁵⁸ habe Dieter Schubert entlassen müssen, «Auftrag von oben, von ganz oben»,⁵⁹ versichert sie, da bei einem Schüler der Eintrag «Ex oriente Bolschewismus» im Hausaufgabenheft gefunden worden sei, was Schubert gewusst, aber verschwiegen habe.

Der Fall Zeus zeigt: Was die Wahrheit ist, wie es wirklich war, lässt sich nicht eruieren. Niemand will, niemand kann sich erinnern, wie es tatsächlich war. Jede Person erzählt ihre Geschichte, ihre Sicht. Selbst wenn man sie zusammensetzte, die einzelnen «Simple Storys», selbst wenn man die interne Fokalisierung auf ihren Wahrscheinlichkeitsgehalt, wenn schon nicht Wahrheitsgehalt hin untersuchen würde: Es würde gleichwohl kein Ganzes daraus, kein kohärentes Narrativ.

Die Tochter der Schuberts, Conni Schubert, 1990 neunzehnjährig, durchlebt und erleidet einen anderen Verlust und eine andere Form der Ohnmacht als ihr Vater. Sie arbeitet als Kellnerin im Hotel Wenzel in Altenburg, fühlt sich von den Gewinnern der Wende, Westdeutschen, Bankern der Commerzbank, Versicherungsvertretern der Allianz, kurz: Männern mit Aktenkoffer, gewichtigem Auftreten, locker zur Schau gestellter männlicher Überlegenheit, magisch angezogen; diese wirken auf sie maskuliner als ihr Vater, Verlierer im alten System, nach seiner Entlassung 1978 drei Jahre

⁵⁷ Ebd., 21.

⁵⁸ Ebd., 222.

⁵⁹ Ebd., 223.

«in der Braunkohle»⁶⁰ als Strafarbeiter gewesen. Sie hingegen sind gekommen, im Osten die schnelle Mark zu machen, Grundstücke aufzukaufen, Tankstellen und Industriegewerbe im zügig entstehenden Speckgürtel der Stadt zu errichten; dabei werden sie unterstützt von ehemaligen Mitgliedern der Freien Deutschen Jugend (FDJ), indem diese Aufträge für Baufirmen aus dem Westen vermitteln.⁶¹

Harry Nelson, der Conni am meisten imponiert, scheint sie zunächst nicht zu beachten, bis er sie eines Abends nach Restaurantschluss zu einem Spaziergang einlädt, der mit einer Vergewaltigung endet. «Weder er noch seine Hand hörten auf mich.»⁶² Was wirklich passiert ist, daran kann sie sich nicht erinnern; der Film ist gerissen. «Ich verhielt mich genauso, wie im Film Leute nach einem Unfall dargestellt werden.»⁶³ Was ihr nach der traumatischen Erfahrung als bittere Erfahrung bleibt, ist eine frühe Enttäuschung und das Ende einer Täuschung, «meinen zukünftigen Mann, den Vater meiner vielen Kinder, der mit niemandem vergleichbar war, der mir die Welt zeigen und alles verstehen, der mich beschützen – und rächen würde»,⁶⁴ gefunden zu haben. Durch die Vergewaltigung hat Conni ihr Grundvertrauen verloren. Sie muss mit dieser Erfahrung alleine klarkommen; ihr kommt nicht in den Sinn, dass sie das Recht hätte, den Täter anzuklagen; ihren Eltern, in der DDR sozialisiert und der Vater zudem durch seine Entlassung Ende der 1970er und die Arbeit im Braunkohletagebau destabilisiert, kommen ebenfalls nicht auf die Idee, den sexuellen Übergriff als das zu betrachten, was er ist: eine kriminelle Handlung, und ihn den Strafbehörden zu melden. Und Harry hat den Osten schon längst wieder verlassen, da er sich seine Immobilien in Altenburg gesichert hat.

In nuce wird in der Geschichte von Conni Schubert thematisiert, was dem Osten nach der Wende als prägender Eindruck bleiben wird: vertrauensvoll und geblendet von dem Neuen sich

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd., 226.

⁶² Ebd., 28.

⁶³ Ebd., 29.

⁶⁴ Ebd.

eingelassen zu haben auf Vertreter des westlichen Deutschlands und dann der Macht und der Gewalt der anderen ohnmächtig erlegen zu sein.

JULIA FRANCK: LAGERFEUER (2004)

Sex als Machtdiskurs ist Thema weiterer Romane der Nachwendezeit. Sex steht dabei als Metapher für eine ungleiche Beziehung, in der Entmächtigung, Erniedrigung und Entwürdigung erfahren werden – seelische Verletzungen, die einer «Vereinigung» das Gefälle von Oben nach Unten, West nach Ost unter politischem Vorzeichen einschreiben.

So spricht die Protagonistin Nelly Senff in Julia Francks Roman *Lagerfeuer* direkt aus, dass die medizinischen Untersuchungen in der Quarantäne nach ihrer Flucht aus der DDR vor der Aufnahme in ein Notaufnahmeflager in Westdeutschland demütigend seien.⁶⁵ John Bird, Geheimdienstmitarbeiter der CIA, der über ihre Aufenthaltsgenehmigung in der BRD mitentscheidet, lädt Nelly in ein Stundenhotel ein. In dieser Begegnung sind Nelly und John keine gleichberechtigten Sexualpartner. Machtspiel und Diskussion über Machtverhältnisse gehen nahtlos ineinander über.

Während Nelly im Diskurs dominiert, ist John im Sexuellen der Überlegene und scheint Lust an Nellys Unterlegenheit zu haben. Im Hotelzimmer angekommen, «sah ich (sc. Bird) im Spiegel, wie meine Hände ihre Brüste packten und sich ihr Mund öffnete, von dem ich nicht einmal sicher sein konnte, ob es Lust oder Schmerz war, der ihn verzerrte, und im Zweifel verzerrte ihn der Spiegel».⁶⁶ Beim Oralverkehr mit Nelly denkt John an die Freiheitsstatue, die, phallisch aufgeladen, Symbol der Hegemonie des Westens im Allgemeinen und der USA im Besonderen ist, vor dem der Osten in die Knie geht: «Und vor der Freiheit durfte sie Demut zeigen, also ließ ich ihren Kopf in meinem Schoß und ihren Mund an der Freiheit».⁶⁷

⁶⁵ Julia Franck: *Lagerfeuer*, Köln 2003, 212.

⁶⁶ Ebd., 206.

⁶⁷ Ebd., 210.

Nelly decouvriert zwar Birds politische Überzeugungen – «Freiheit und Sicherheit und Unabhängigkeit»⁶⁸ – als Machthunger: «In gewisser Weise könnten Sie wohl glauben, Sie seien Teil der Regierung, das zeugt von Machthunger und dem unbedingten Willen, sich einer grösseren Sache unterzuordnen».⁶⁹ Aber dennoch wird sie nicht Siegerin des Disputs.

4. Wende als Wiederkunft des ewig Gleichen

CHRISTA WOLF: WAS BLEIBT (1990)

Dass nicht Freiheit und Selbstbestimmung die entscheidenden Konditionen des Gemeinwesens eines wiedervereinigten Deutschlands sind, sondern vielmehr und unverändert das Bedürfnis, dem anderen die eigene Sprache, die eigene Sichtweise aufzuzwingen und Deutungshoheiten für sich zu beanspruchen, davon zeugt bereits der Literaturstreit um Christa Wolfs Erzählung *Was bleibt* – eine Kontroverse, die sich, beginnend 1990, über mehrere Jahre hinziehen wird und vor allem eines deutlich macht: Es geht um Macht, um Deutungsmacht, um die Frage, wer bestimmt, wer das Sagen hat, wer am längeren Hebel der Meinungsbildung im öffentlichen Raum sitzt, wer in diesem Kampf um Deutungshoheit gewinnt und wer verliert. Christa Wolf, die sich in einem offenen Brief *Für unser Land*⁷⁰ vom 26. November 1989 zusammen mit Stefan Heym und Friedrich Schorlemmer für die Weiterexistenz der DDR und gegen die «Vereinnahmung» durch Westdeutschland und die nur mehr westlich dominierte BRD ausgesprochen hatte, gehört eindeutig zur Seite der Verlierer.

Das erzählende Ich in *Was bleibt* meint gegen Ende der Erzählung, in der sich das Ich als Opfer permanenter Bespitzelung durch

⁶⁸ Ebd., 214.

⁶⁹ Ebd., 203.

⁷⁰ Aufruf «Für unser Land» (26.11.1989):
<https://www.ddr89.de/texte/land.html>

die Stasi darstellt, dass es, so immer es die Gelegenheit habe, wie jetzt bei seiner Lesung im Kulturhaus in der Nähe des Alexanderplatzes, «für diese eine Stunde meine Welt in ihre Köpfe pflanzen»⁷¹ wolle und werde – ein Ausdruck der Gewalt, der der freien Meinungsbildung ebenso wenig förderlich ist wie die Invektiven in der westdeutschen Presse gegen Christa Wolf nach Erscheinen von *Was bleibt*, in denen die Autorin, die 1959 bis 1962 als IM der Stasi geführt, danach bis zum Ende der DDR selbst umfangreich überwacht worden war,⁷² gleichgesetzt wird mit der Ich-Erzählerin, und was erzählt wird, auf die Inkongruenz zwischen erzählendem Ich und Erzählerin selbst reduziert und dies moralisch als Inkonsistenz und als nachträgliche Stilisierung einer Täterin zum Opfer verurteilt wird.⁷³

CHRISTOPH HEIN: LANDNAHME (2004)

Im Roman *Landnahme* von Christoph Hein wird aus verschiedenen Perspektiven die Landnahme von Bernhard Haber erzählt, Kind einer Vertriebenenfamilie aus Breslau, nach 1945 Wrocław. Der Begriff «Landnahme» ist konkret gemeint im Sinne von materieller Inbesitznahme, aber auch metaphorisch, im Sinne von Anerkennung, Einfluss, Macht.

Bernhard erkämpft sich, als seine Eltern mit ihm fünf Jahre nach Kriegsende in die sächsische Kleinstadt Bad Guldenberg in der DDR umgesiedelt werden, zunächst die Achtung der Schülerinnen und Schüler in seiner Klasse. Obwohl mehrfach stigmatisiert – der deutschen Sprache nicht mächtig, schon gar nicht des sächsischen Dialekts, ärmlich gekleidet, statt eines Schulranzens nur mit einem Stoffbeutel, genäht aus einem Soldatenmantel, für die Schule ausgestattet –, verschafft er sich gleich beim ersten Mobbingversuch seitens eines seiner Mitschüler, als «Polacke» diskriminiert,⁷⁴ Respekt,

⁷¹ Christa Wolf: *Was bleibt*. Erzählung, Frankfurt am Main 1990, 93.

⁷² Vgl. Die ängstliche Margarete, in: *Der Spiegel* 4/1993 (25.1.1993).

⁷³ Vgl. Thomas Anz (Hg.): «Es geht nicht um Christa Wolf». *Der Literaturstreit im vereinten Deutschland*, München 1991.

⁷⁴ Christoph Hein: *Landnahme*, Frankfurt am Main 2004, 17.

indem er seine Faust ballt; er nimmt einen anderen Mitschüler, der als «Klassenstärkste[r]»⁷⁵ gilt und seinen Stoffbeutel durch das Klassenzimmer gekickt hat, auf dem Pausenhof in den «Schwitzkasten»⁷⁶ – das erste und auch das letzte Mal. «Ausdauer und Kraft»,⁷⁷ «mit dem Kopf durch die Wand»,⁷⁸ dies sind Qualitäten, mit denen er sich durchsetzt – ohne Beistand seitens anderer Mitschüler.⁷⁹

Gleichwohl halten sich die Vorurteile gegen «die» Vertriebenen lange, sehr lange, ja Jahrzehnte, bis kurz vor der Wende, wen auch immer man in Bad Guldenberg fragt: Sie, die Vertriebenen, «waren merkwürdige Menschen, sie sprachen eigenartig [...]. Sie sprachen eben anders und lebten anders, sie hatten andere Dinge erlebt. Irgendwie kamen sie aus einem Deutschland, das nicht unser Deutschland war.»⁸⁰ Und: «Es sind zu viele Fremde. Zu viele, die hier nicht geboren wurden und nicht hierher gehören.»⁸¹ «Und mit den Vertriebenen veränderte sich das Leben in unserer Stadt [...].»⁸²

Wesentlich gravierender aber als die tätlichen Angriffe auf Bernhard in der Schule sind folgende Gefahren für Leib und Leben: Die Tischlerwerkstatt des Vaters in der angemieteten Tabakscheune brennt ab; Brandstiftung wird erst vermutet, dann amtlich festgestellt;⁸³ Bernhards geliebter Hund Tinz wird stranguliert tot aufgefunden; Bernhard droht dem Täter mit Vergeltung;⁸⁴ Bernhards Vater wird ermordet, was erst viel später herauskommt, als Bernhard vierzig Jahre alt ist.⁸⁵

In dieser vergifteten Atmosphäre gewinnt Bernhard Haber, der Vertriebene, der Umgesiedelte, als Parvenü gleichwohl sukzessiv

⁷⁵ Ebd., 20.

⁷⁶ Ebd., 21.

⁷⁷ Ebd., 28.

⁷⁸ Ebd., 92.

⁷⁹ Ebd., 47.

⁸⁰ Ebd., 33.

⁸¹ Ebd., 317.

⁸² Ebd., 321.

⁸³ Ebd., 47, 49.

⁸⁴ Ebd., 56.

⁸⁵ Ebd., 334, 339.

an Macht und Ansehen. Er handelt kalkuliert, indem er beim Streik am 17. Juni 1953 Bauarbeiter an der Brücke vor dem Aufmarsch der Polizei warnt,⁸⁶ um von sich abzulenken, da er auf der Baustelle Werkzeug entwendet hat; er beteiligt sich – aus Rache⁸⁷ an den mutmasslichen Brandstiftern und Mördern seines Vaters, wie er selbst zugibt – nach seiner Tischlerlehre 1960 massgeblich an der «Zwangskollektivierung»⁸⁸ und sucht sich mit wachsendem Erfolg seine Partnerinnen entsprechend aus, gewiss niemanden, der ihm seine Macht streitig machen könnte, sondern höchstens «eine von diesen grauen Mäusen»,⁸⁹ die ihm keinen Widerstand entgegensetzt. Vor dem Bau der Mauer im August 1961 beginnt er, Mithilfe zur Republikflucht zu leisten, und verdient ordentlich daran; «Spas» am Spiel mit Macht und mit der «Dummheit»⁹⁰ der Menschen sind jetzt seine Motive; seinen Komplizen, Peter Koller, entlastet er nicht, als dieser beim Menschenschmuggel am Grenzübergang erwischt wird.

«Kraft und Durchsetzungsvermögen» bescheinigen ihm nach 1961, als er sich selbständig macht, auch Kollegen aus dem Handwerksgewerbe.⁹¹ «Eiskalt und knallhart»⁹² sei er; Bernhard wird in den Kegelclub, den «heimliche[n] Unternehmerverband von Guldenberg», aufgenommen, in dem beredet wird, «was es in unserer Stadt zu bereden gibt»;⁹³ er gehört nun zu den «Geschäftsleute[n]»,⁹⁴ die sich «in die Politik nicht einmischen wollten»,⁹⁵ expandiert, überlebt die «neue Kampagne» 1970 gegen «Selbständige und Unternehmer» als angestellter «Leiter seines eigenen Betriebes»⁹⁶ – optimale Voraussetzungen, um noch zu DDR-Zeiten die entscheidenden

⁸⁶ Vgl. ebd., 168–69.

⁸⁷ Vgl. ebd., 239.

⁸⁸ Ebd., 126; vgl. 129–134.

⁸⁹ Ebd., 132.

⁹⁰ Ebd., 233.

⁹¹ Ebd., 306.

⁹² Ebd., 307.

⁹³ Ebd., 309.

⁹⁴ Ebd., 308.

⁹⁵ Ebd., 319.

⁹⁶ Vgl. ebd., 328–329.

Weichen zu stellen, die ihn nach der Wende ganz nach oben, an die Spitze von Bad Guldenberg bringen werden – er als Nutzniesser einer Wende, die er und sein Kegelclub nicht herbeigeführt haben.

Wir hatten zu viel kommen und gehen sehen, als dass wir vor Entzücken gleich den Verstand verlieren, wenn ein paar Schreimätze, die noch grün hinter den Ohren sind und keinerlei Erfahrung mit politischen Versprechungen und der dann folgenden Realität haben, wilde Reden von sich geben.⁹⁷

Dass es dieselben Eigenschaften sind, die auch nach 1990 im wiedervereinten Deutschland zu Aufstieg und Erfolg führen werden, wird in *Landnahme* nicht explizit gesagt, legt der Text aber nahe: Überleben bei Machtwechseln wie dem nach 1945⁹⁸ kann nur, wer sich anpasst, wer sich unempfindlich macht wie Conni Schubert in Ingo Schulzes *Simple Storys*⁹⁹ und bereit ist, «es» allen zu zeigen, gegen alle Widerstände, scheinbar unbekümmert um innere Verletzungen durch Ausgrenzung, Stigmatisierung, Demütigung, nach aussen hin fähig wirkend «zu vergessen».¹⁰⁰ Es ist auch eine Form der Resilienz. 1997 wird Bernhard Haber zum Präsidenten des Karnevalsvereins gewählt, der «Industrie- und Handelskammer» Bad Guldenbergs, 5000 Mark Mitgliedsbeitrag pro Jahr, um «die unerwünschten Mitbürger» fernzuhalten.¹⁰¹

Hein stellt mit Bernhard Haber eine Person vor, die sich weder einschüchtern noch aufhalten lässt, ihren Weg zu gehen, an keiner Stelle des Romans aber wird erkennbar, was er wirklich denkt und fühlt. Nur die anderen haben eine Stimme, er selbst kommt nicht zu Wort. Die Deutungshoheit liegt bei denen, die von ihm erzählen; er selbst ist derjenige, der handelt und Fakten schafft. Da die Bestimmtheit, mit der Bernhard Haber sich seinen Weg bahnt, eher dem

⁹⁷ Ebd., 343.

⁹⁸ Vgl. ebd., 151–152.

⁹⁹ Vgl. Fabian Thomas: Neue Leben, neues Schreiben? Die «Wende» 1989/90 bei Jana Hensel, Ingo Schulze und Christoph Hein, München 2009, zu Hein vor allem 88–98.

¹⁰⁰ Ch. Hein: *Landnahme*, 342.

¹⁰¹ Ebd., 350.

Überlebensinstinkt als der Reflexion geschuldet scheint – so zumindest das Bild, das die anderen von ihm entwerfen –, fällt er gleichsam aus der Dichotomie von Selbst- und Fremdbestimmtheit oder oszilliert zwischen beiden; politisch aktiv im Sinne eines Ideals oder eines politischen Programms wird er nie, auch nicht nach der Wende, politisch ist sein Handeln gleichwohl: stets zu seinen Gunsten.¹⁰² Hein erzählt «die Geschichte eines Aufsteigers um jeden Preis als exemplarische Biographie, die den Lauf der Geschichte mit anderen Mitteln mitbestimmt.»¹⁰³

JULI ZEH: UNTER LEUTEN. DAS ZERRISSENE DORF (2016)

Endlich war auch in Kron das 20. Jahrhundert zu Ende gegangen, diese Epoche des kollektiven Wahnsinns. Mit einem kleinen Schritt war er in der Gegenwart angekommen, im 21. Jahrhundert, dem Zeitalter bedingungsloser Egozentrik. Wenn der Glaube an das Gute versagte, musste er durch den Glauben an das Eigene ersetzt werden. Sich dagegen wehren zu wollen, wäre gleichbedeutend mit dem Aufstand gegen ein Naturgesetz.¹⁰⁴

Juli Zeh lässt Kron, einen ehemaligen Kommunisten, am Ende seines Lebens resümieren, warum es sich nach der Wende gelohnt habe, wegen zehn Windrädern «so viel Hass und Leid»¹⁰⁵ in das Dorf Unterleuten in der Mark Brandenburg¹⁰⁶ gebracht zu haben:

¹⁰² Vgl. Jost Hermand: Von einem gesellschaftlichen «System» in das andere. Christoph Heins *Landnahme* (2004), in: ders.: *Das liebe Geld. Eigentumsverhältnisse in der deutschen Literatur*, Köln, Weimar, Wien, 2015, 295–304, hier 304: «Nach dem gescheiterten Experiment des Sozialismus in der DDR, nämlich das ältere, ungezügelte Besitzverlangen durch die Vorstellung des Gemeineigentums zu ersetzen, sieht er (sc. Hein) verstört und deprimiert zugleich, wie ungehemmt in den erneut eingeführten Verhältnissen des Kapitalismus jenes Habenwollen des Finanzwesens herrscht, das selbst in der Welt des realexistierenden Sozialismus nur mühsam zu unterdrücken war.»

¹⁰³ F. Thomas: *Neues Leben, neues Schreiben?*, 95.

¹⁰⁴ Juli Zeh: *Unterleuten*, München 2016, 614.

¹⁰⁵ Ebd., 611.

¹⁰⁶ Zur Funktion des Dorfes als Schauplatz in Zehs Roman vgl. Horst Römer: Die norddeutsche Region in der Erzählprosa der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, Bielefeld 2018, 105–118.

nur um mit seiner Enkelin Krönchen und ihrer Generation insgesamt zu ermöglichen, einen Ort zu verlassen, der jetzt nur mehr eine «kümmerliche Existenz» zulasse.¹⁰⁷

Zehs Geschichte ist ein Abgesang auf die falsche und fehlgeleitete Hoffnung, nach 1990 im Osten Deutschlands ein Leben aufbauen zu können, das imstande sei, die bestehenden Verhältnisse zu verändern, für «ausgleichende Gerechtigkeit» zu sorgen, dem Weltuntergang entgegenzuwirken, der längst stattgefunden habe, und zwar durch «die Bomben des Zweiten Weltkriegs», «die Rot-Armisten während des Vormarschs» auf Berlin, «die Ankunft der Vertriebenen aus Ostpreussen», «die Errichtung der Mauer» und deren «Einreissen» – existentielle Grenzerfahrungen, welche die Überlebenden in Unterleuten zu Menschen mit einer eigenen Moral, zu besseren Menschen hätten machen können. Was Kron mit «Moral» meint,¹⁰⁸ ist das sozialistische Ideal kollektiver Teilhabe an Besitz; dessen Umsetzung führte in Unterleuten als landwirtschaftlich geprägtem Ort nach 1945 de facto zur Umwandlung von privatem Agrarland in LPGs; wer sich widersetzte, wurde spätestens im April 1960 zwangskollektiviert;¹⁰⁹ dass Kron dabei als Initiant, und zwar von «Hass»¹¹⁰ geleitet, so ein Zeuge und Opfer dieser Zwangskollektivierung, Rudolf Gombrowski, Sohn des letzten, bis 1960 in Unterleuten noch tätigen Grossgrundbesitzers, massgeblich beteiligt gewesen war, ist einer seiner blinden Flecken, obwohl er sich als «Chronist» versteht, der nie habe vergessen wollen.

Und nach der Wende? Der Kommunist Kron muss erkennen, dass niemand in Unterleuten seinen neuerlichen Sieg über Gombrowski als Inbegriff eines Kapitalisten wertzuschätzen weiss. So schwingt sich Kron, zutiefst enttäuscht, zur richtenden Instanz über «sein» Dorf auf, einem alttestamentlichen Gott gleich, der Sodom und Gomorrha straft, Mephisto beipflichtend, dass alles, was entstehe, wert sei, zugrunde zu gehen. Die Bewohner von Unterleuten

¹⁰⁷ J. Zeh: Unterleuten, 612.

¹⁰⁸ Ebd., 613.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., 96.

¹¹⁰ Ebd., 97.

hätten den «Test» der Wende nicht bestanden. Sie, so Kron, zeichneten sich nicht durch eine «eigene, sondern durch die Abwesenheit jeglicher Moral aus».¹¹¹ Niemanden interessiere, dass er, Kron, nach der Wende massgeblich dazu beigetragen habe, den mit der Wende neuerlich mächtigsten Mann, eben jenen Rudolf Gombrowski, sukzessiv entmachtet zu haben. Mit anderen Worten: Was dieses Dorf Unterleuten stellvertretend für den Osten Deutschlands seit dem Zweiten Weltkrieg erfahren hat, so Kron, ist so traumatisch, dass es sich davon nie mehr erholen wird. Boden und Land sind kontaminiert, die Menschen versehrt, beschädigt, unwiederbringlich beschädigt – ein Ort, aus Sicht von Kron, der es wert sei, unterzugehen und bevölkert zu werden durch eine neue Spezies: «Menschen ohne Erinnerung».¹¹²

Krons grosser Widersacher, Konkurrent und Peiniger, Rudolf Gombrowski, wie Kron in der DDR sozialisiert, aber mit Grossgrundbesitzervergangenheit, lässt Zeh nicht minder verbittert, bitterböse, voller Häme und Schadenfreude enden, mit dem nur zynisch zu nennenden Wunsch nämlich, «sein» Dorf zu vergiften, durch sich selbst, indem er als Leiche das Grundwasser zu kontaminieren beabsichtigt, sobald er sich die Pulsadern aufgeschnitten haben wird.¹¹³

5. Wende als Übergang

LUTZ SEILER: STERN 111 (2020)

Mit Carl Bischoff¹¹⁴ konturiert Lutz Seiler einen Protagonisten der zweiten «Generation Ost»,¹¹⁵ der – von der Wende komplett überrascht, überrumpelt, allein gelassen von seinen Eltern, die er als

¹¹¹ Ebd., 613.

¹¹² Ebd.

¹¹³ Vgl. ebd., 616-625, vor allem 624.

¹¹⁴ Lutz Seiler: Stern 111, Berlin 2020, 67.

¹¹⁵ Zur Analyse der DDR-Gesellschaft existieren diverse generationale Beschreibungsmodele; vgl. hierzu K. Löffler: Systemumbruch und Lebensgeschichte, 101-107.

«verschollen» ausgibt – mitgerissen wird, er selbst auf der «Suche nach dem Übergang [...] in ein poetisches Dasein»¹¹⁶ – Carls Verständnis vom zukünftigen Dasein hat nichts mit rationaler Selbstbestimmung zu tun, sondern vielmehr mit «Verwandlung»,¹¹⁷ die einem widerfährt, die mit einem geschieht. Weder Carls Eltern noch die gerade vergehende Gesellschaft der DDR noch die gerade entstehende neue des wiedervereinigten Deutschlands können erahnen, was er mit diesem «poetischen Dasein» meinen könnte – er selbst auch nicht.

Carls Eltern, beide bereits in den 1950er Jahren in der DDR geboren, ergreifen, kaum sind die Grenzen offen, die Flucht aus dem thüringischen Gera, lang ersehnt, seit Jahrzehnten, wie Carl nun erfährt, der wenig bis gar nichts,¹¹⁸ jedenfalls nichts von diesem Geheimnis seiner Eltern gewusst hat, an das sie selbst bis 1989 weder zu denken noch miteinander darüber zu sprechen gewagt hatten.¹¹⁹

Die Gründe erfährt er erst, als seine Eltern längst schon nicht mehr in Westdeutschland, sondern bereits in den Vereinigten Staaten sind; der Vater, leidenschaftlicher Akkordeonspieler, der so gerne Musik studiert hätte, leidenschaftlich entbrannt für amerikanischen Blues und Rock'n'Roll. «Das war die Musik, die uns klarmachte, was wir zerstören mussten und wohin die Reise ging, immer weiter hinaus»,¹²⁰ leidenschaftlich brennend für den Traum, für immer nach Amerika zu gehen, einen Traum, den er mit seiner zukünftigen Frau, Carls Mutter, teilt, auf den Spuren von Bill Haley, dem die beiden 1958 einmal begegnet sind im Berliner Sportpalast.¹²¹ Dreissig Jahre später dürfen sie wieder an diesen Traum denken und darüber sprechen und ihn verwirklichen: «Es ging darum, dass wir es sind, die entscheiden. Dass das hier unser Leben ist.»¹²² Was da

¹¹⁶ L. Seiler: Stern 111, 75.

¹¹⁷ Ebd., 223.

¹¹⁸ Vgl. ebd., 29.

¹¹⁹ Ebd., 482.

¹²⁰ Ebd., 476.

¹²¹ Ebd., 478.

¹²² Ebd., 483.

selbstbestimmt entschieden wird, ist das private, persönliche Leben ausserhalb der DDR, das seine Eltern tatkräftig und zielstrebig in die Hand nehmen, «die unangefochtenen Hauptdarsteller des laufenden Geschehens»,¹²³ während ihr Sohn Carl zurückbleibt, die konkret wie metaphorisch verlassene Wohnung zu hüten, gleichsam stellvertretend «das alte Leben fortzusetzen»,¹²⁴ «als Nachhut, stille Reserve»¹²⁵ – eine Erwartung, der er sich entzieht, indem auch er flieht, «desertiert»,¹²⁶ aber nicht nach Westdeutschland, sondern nach Ostberlin, Alexanderplatz.

In Ostberlin wird er Teil eines menschlichen «Rudels», was per Zufall geschieht, wie von Geisterhand, ohne sein Zutun: Er gibt nach, gleitet hinein, landet in einer Welt hinter der Leinwand eines Kinos mit der Aufschrift «theater 89» und wird zum Zuschauer eines Films, der «spiegelverkehrt»¹²⁷ abläuft, auch dies konkret wie metaphorisch zu verstehen. Gezeigt wird ein Film über die Wende, von Osten aus betrachtet und aus der Sicht einer Gruppe, die einen ganz anderen Übergang, in jedem Fall keinen poetischen, im Sinn hat – «weit entfernt [...] von einem Territorium poetischen Daseins»:¹²⁸ «Wir müssen jetzt handeln, schneller als die Okkupanten und ihre Spekulanten».¹²⁹ Das «Rudel»: Hausbesetzer der Wendezeit, die «Arbeiter- und Bauern-Guerilla»,¹³⁰ wie sie sich selbst nennen, ist überzeugt: «Die ganze Welt wird neu verteilt in diesen Tagen [...]».¹³¹ Alles sei möglich; in diesem Moment der «Solidarität»¹³² und «Freiheit»¹³³ stehe alles zur Verfügung, alles sei in Bewegung – die Illusion einer lebberen

¹²³ Ebd., 145.

¹²⁴ Ebd., 41.

¹²⁵ Ebd., 63.

¹²⁶ Ebd., 81.

¹²⁷ Ebd., 60.

¹²⁸ Ebd., 113.

¹²⁹ Ebd., 116.

¹³⁰ Ebd., 193.

¹³¹ Ebd., 70.

¹³² Ebd.

¹³³ Ebd., 238.

«antikapitalistische[n] Untergrundkolchose», «freier Handel, ohne Geld»,¹³⁴ ein Traum, der bald platzt.

Während Carl aber gratia auctoris langsam in sein neues poetisches Dasein hinübergleitet und sogar vier seiner Gedichte erstmals veröffentlicht sieht, will der gesamtgesellschaftliche reale Übergang nicht gelingen. Die Gewissheit in Ostberlin wächst, dass «die grosse Reise ihres kleinen Landes ins Nichts»¹³⁵ geht; die Gedanken kreisen nur noch um Geld. Auch die «antikapitalistische Untergrundkolchose» wird an Streitigkeiten innerhalb der Gruppe über das Geld und die Merkantilisierung ihrer besetzten Häuser durch «Nutzungsverträge, Fördermittel, ABM [Arbeitsbeschaffungsmassnahmen]»¹³⁶ zerbrechen. Nur der Einzelne kann den Übergang aushalten und verstetigen. Und Carl erkennt, dass schon «sein Vater ein Mischwesen war, eine seltene Art des Übergangs, zwischen den Zeiten, halb aus Vergangenheit und halb aus Zukunft gemacht».¹³⁷

Mit Carl lässt Seiler ein erzählendes Ich zu Wort kommen, das dreissig Jahre nach der Wende ohne Nostalgie, ohne Idealisierung und Beschönigung Zeugnis ablegt von der Möglichkeit eines Daseins im Übergang, eines Zustands dazwischen, zwischen Selbst- und Fremdbestimmung, der kurz war, in dem es für einen Moment wahrscheinlich schien, dieses Dazwischen als Gesellschaft jenseits der Dichotomie von Ost und West zu verstetigen, bevor die Realität die Träume einholte.

Fazit

Die Literatur der letzten dreissig Jahre nach dem Fall der Berliner Mauer bestätigt, was Imre Kertész in seinem Essay *Freiheit der Selbstbestimmung* zu bedenken gibt, dass die Frage, wie ein jeder in der Gesellschaft, der er angehört, der sein kann, der er ist, nicht

¹³⁴ Ebd., 71.

¹³⁵ Ebd., 192.

¹³⁶ Ebd., 238.

¹³⁷ Ebd., 391.

so trivial ist, wie sie zunächst scheinen mag, und auch die westlichen Demokratien bloss deshalb, weil sie Demokratien sind, keine Patentlösungen haben. Deutschland ist dabei keine Ausnahme, wie die Literatur exemplarisch zeigt. Zu komplex ist die Nachkriegsgeschichte beider deutscher Staaten, zu unterschiedlich sind die Lebenserfahrungen und die Konzepte dessen, was Freiheit der Selbstbestimmung meint; zu heterogen sind die politischen, ökonomischen, sozialen wie individuellen Interessen und Erwartungen der Bürgerinnen und Bürger im Osten wie im Westen, die 1989 aufeinandertreffen.

Die Literatur legt ein Problem offen: Um in einer Gesellschaft, so sie dies überhaupt zulässt, selbstbestimmt die Person sein zu können, die man ist, muss man erst einmal wissen, wer man ist. Und diese Selbsterkenntnis ist weder einfach vorhanden noch leicht abrufbar, sondern muss mühsam erworben und immer wieder überdacht, befragt, bestätigt oder hinterfragt, modifiziert, ergänzt oder aktualisiert werden. Diesen Prozess allein, im Monolog mit sich selbst zu führen, ist unmöglich; zur Selbstfindung bedarf es des Dialogs, der Begegnung mit einem Gegenüber, in dem man sich spiegelt und widerspiegelt. Die Literatur der letzten dreissig Jahre nach dem Fall der Berliner Mauer erzählt aus der Perspektive ihrer Protagonisten, warum die Suche nach einer Antwort auf die Frage «Wer bin ich?» nicht gelingt: Es fehlt die Sprache, um sich selbst zu entdecken. Es fehlt die Sprache, um sich mitzuteilen. Es fehlt der Dialogpartner auf Augenhöhe. Es fehlt der Austausch über die gegenseitige Wahrnehmung. Jeder steckt zu tief in seiner eigenen Geschichte, als dass er den anderen wahrzunehmen fähig wäre.

Die Literatur legt ein weiteres Problem offen: Die Frage, welcher Gesellschaft man angehört oder angehören möchte, ist nicht so einfach zu beantworten. Weder ist dies – abgesehen von der formalen Zugehörigkeit, bestätigt durch den Pass – eindeutig noch hat man eine Wahl oder man meint zumindest, kaum eine Wahl zu haben, da die Möglichkeiten, die Gesellschaft, zu der man als zugehörig angesehen wird, zu bestimmen, zu gestalten, von einem selbst als gering angesehen wird.

Dies sind einige, wie mir scheint, wesentliche Gründe, weshalb die literarische Bestandsaufnahme ernüchternd ausfällt: von Selbstbestimmung bei den Protagonistinnen und Protagonisten kaum eine Spur, wenn überhaupt, dann mühsam errungen. Sie selbst: ohne Bildungschancen, Berufschancen und Karrierechancen. In der Zuschreibung von Identität bleibt die Selbstbestimmung fragil, prekär, hybrid. Überwältigend dominant hingegen ist die Fremdbestimmung, sei es durch die Gesellschaft oder die transgenerationale Weitergabe oder durch tradierte Denk-, Gefühls- und Verhaltensmuster.

Nach wie vor bestehen mentale Grenzen zwischen Ost- und Westdeutschland. Physisch ist die Grenze verschwunden. Gleichwohl besteht sie in den Köpfen, in den Herzen. Sie verläuft nicht linear, von Hof im Süden bis Lübeck im Norden; sie ist diversifiziert, verstreut, wie die Menschen, die von Ost nach West und von West nach Ost gezogen sind, verrutscht im Sinne einer Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen innerhalb der Generationen.

Ein Staat ist, euphemistisch gesprochen, mit einem anderen Staat wiedervereignet worden. Faktisch ist ein System in dem anderen aufgegangen, hat sich als System aufgelöst; nicht aber aufgelöst haben sich die Menschen mit ihren kaum so einfach zu vereinigenden Denkmustern, Werten und Erfahrungen, so als müsse bloss zusammenwachsen, was zusammengehöre, und dann sei es gut.

Auch nach dreissig Jahren ist die Frage nach dem Sinn des Lebens jenseits von Konsum und Kapital nicht beantwortet. Merkwürdigerweise kommt bei den Rückblicken auf die untergegangene, durch friedliche Demonstrationen aufgelöste DDR in der Literatur die Selbstbestimmung als das Novum der Wiedervereinigung, als die Qualität an sich bis heute schlechthin nicht vor.

Die Schriftstellerinnen und Schriftsteller nehmen sich zwar ihre Freiheit und schreiben, worüber ihres Erachtens geschrieben werden muss: über die Vergangenheit und über die Gegenwart. Ausgespart jedoch bleibt die Zukunft, schon gar als utopischer Entwurf. Es gibt keinen Plan, so scheint es, wohin die Reise, wohin das Leben im wiedervereinigten Deutschland gehen soll oder kann.

conexus 4 (2021) 64–100

© 2021 Ulrike Zeuch. Dieser Beitrag darf im Rahmen der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 – Creative Commons: Namensnennung / nicht kommerziell / keine Bearbeitungen – weiterverbreitet werden.



<https://doi.org/10.24445/conexus.2021.04.007>

Prof. Dr. Ulrike Zeuch, Universität Zürich, Deutsches Seminar, Schönberg-
gasse 9, 8001 Zürich
ulrike.zeuch@uzh.ch

Josette Baer

Walter White: From «Apply Yourself» to «Say my Name». Aspects of Political Theory in *Breaking Bad*

This essay is dedicated to Vince Gilligan:
Yo, chapeau, man!

Introduction

This essay should be understood as an inquiry into the very successful US TV series *Breaking Bad* (BB).¹ I use political theory analysis and plot analysis as textual analysis of the story.² In the first chapter, I present a summary of the story of Walter White. In the second chapter, I analyse BB according to Thomas Hobbes' (1588–1679) *Leviathan*.³ What Hobbes meant with his famous saying that man is man's wolf (*homo homini lupus*),⁴ thus a deadly reciprocal

¹ Basic information about *Breaking Bad* on <https://www.imdb.com/title/tt0903747/>; accessed 6 February 2021. The abbreviation I chose for *Breaking Bad* (BB) is, by my generation and in Europe, commonly understood as the initials of Brigitte Bardot (*1934), one of the great beauties of French cinema. In this paper, BB is the abbreviation for *Breaking Bad*. Cooking has never been a principal asset of Brigitte Bardot.

² As I am no trained professional in psychology, Todd Grande's YouTube channel taught me a lot. See Grande on the personality of Walter White: https://www.youtube.com/watch?v=8zrBZezqo_Y; accessed 10 February 2021.

³ I quote from Thomas Hobbes: *Leviathan*, ed. by Richard Tuck, 2nd revised student edition, Cambridge 1996.

⁴ Hobbes' «war of all against all», on <https://plato.stanford.edu/entries/hobbes-moral/>; accessed 7 February 2021.

threat of all against all comes to life in Walter becoming a full-fledged criminal, with murder and deception the tools of his new craft. Walter is breaking bad,⁵ violating societal norms and ethical values, relentlessly pursuing his plans of making money for his family and enjoying his new role as a provider. The third chapter is dedicated to an analysis of how Hannah Arendt's (1906–1975) definitions of power, strength, authority, violence and judgement⁶ apply to the characters in BB. In the conclusion, I shall answer the following research questions: First, why is the global public still so smitten with Walter White? Second, what can one learn from BB for our contemporary *conditio humana* in the 21st century? Third, is Walter White the master of his life, thus self-determined (*Selbstbestimmung*), or is he dominated by forces outside of his own free will (*Fremdbestimmung*)?

1. Breaking Bad – Summary of the Plot

When I purchased my first iPad in the summer of 2015, I discovered Netflix and subscribed, overwhelmed by the wide offer of films, series and documentaries. I had never heard about the series *Breaking Bad*; anything to do with drugs was not my thing.

On the web, a few months into Netflix, I spotted Sir Anthony Hopkins' (*1937) open letter to actor Bryan Cranston (*1956), who had played Walter White.⁷ My first viewing of the five series took me about six months. Back in 2015, I was busy with a book project and did not have the energy and time to engage with the content.

⁵ An explanation of the series' title by Vince Gilligan on <https://screenrant.com/breaking-bad-show-title-meaning/>; 8 February 2021.

⁶ Hannah Arendt: On Violence, in: On Violence, Harvest 1970, 3–87; Personal Responsibility Under Dictatorship, in: Responsibility and Judgement, New York 2003, 17–48.

⁷ Sir Anthony Hopkins' open letter on <https://www.vanityfair.com/hollywood/2013/10/anthony-hopkins-breaking-bad-fan-letter>; accessed 6 February 2021.

Yet BB had cast a spell on me, asking me to watch it again. So, I did in January 2021, prior to Switzerland's second lockdown.

My second viewing was a revelation. In the mornings, while skiing down the slopes, enjoying the snow, the cold air and the ice, my mind was in sunny Albuquerque. While scratching the snow off my skis, poles and boots, I was thinking of New Mexico's deserts, rattle snakes, tarantulas and the hilarious 1980s van. In the afternoons, I rewatched all 62 episodes. Let me now summarize the series' content. Naturally, I have to be brief here, since a detailed presentation involving all characters and the plot's sub lines would require a book in its own right.

The pilot S1:E1 introduces the main characters. It is the morning of Walter's 50th birthday; he has breakfast with his pregnant wife Skyler and teenage son Walter junior, who is 13 or 14 years old. Walter, further referred to as Walt, is a chemistry teacher at an Albuquerque high school and member of the school's Science Faculty. Skyler, who does not work, is trying to get published as an author of short stories; as we later learn, she has a professional past as an accountant. Walt jun., who later in the series insists on being called Flynn, an attempt to find his own identity, is handicapped with cerebral palsy.⁸ Junior walks on crutches and his speech is somewhat slurred, but the illness does not affect his intellectual faculties, as he is a student at his father's high school. The Whites' closest relatives are Skyler's younger sister Marie and her husband Hank Schrader, a DEA agent. Hank, humorous, loud and self-assured in his masculinity, is the opposite of the quiet, non-assertive, slightly depressed and polite Walt. When she is not working as a radiation assistant in a clinic, Marie indulges in shoplifting.

To make ends meet, Walt works at a car wash after school. On his 50th birthday, he does overtime at the car wash because his boss Bogdan is once more understaffed. While Walt is polishing a car, which belongs to one of his students, the rich kid immediately takes a picture, probably to put it on his social media site. Humiliation

⁸ See a description of the illness and its symptoms on <https://www.cdc.gov/ncbddd/cp/facts.html>; accessed 8 February 2021.

and the cruelty of others seem to follow Walt around. He comes home late, dead tired and has to be a good sport, because Skyler has arranged a surprise birthday party for him. The house is full of Hank's DEA colleagues and their wives, and Hank makes fun of Walt, whose intelligence he admires, but whom he does not really consider a man; he can barely hold the Glock Hank hands to him. They switch on the local news where Hank appears in uniform, informing the public about the liquidation of a meth⁹ lab. Walt sees the weapons and bundles of dollars the DEA agents have confiscated and asks Hank about the money. More or less 700,000 dollars, is the answer. Hank, flattered that his intelligent brother-in-law is interested in his work, offers to take him on a DEA operation.

On the next day, Walt is rolling a barrel of washing solution at the car wash when he gets dizzy and falls down. After a check-up at the hospital, the physician tells him that he has inoperable lung cancer, and with chemotherapy a couple of years to live. He hides the cancer from Skyler and Walt jun.

As he promised, Hank takes Walt on a DEA operation together with his partner and friend Steven Gomez, known as Gomi; the three are waiting in their car outside a house because the DEA got a tip from a snitch that somebody is cooking crystal there. When the DEA agents storm the house, cook Emilio is arrested, but his associate manages to escape. Walt immediately recognizes him: it is his former student Jesse Pinkman. Jesse was such a lousy student that Walt had once graded his failed written exam with the words: «Ridiculous! Apply yourself!»¹⁰ At night, Walt, who has looked up

⁹ Crystal meth on <https://www.webmd.com/mental-health/addiction/crystal-meth-what-you-should-know#1>; accessed 8 February 2021.

¹⁰ BB, S1:E4 «Cancer Man», position 13:48. Netflix's counting system in minutes and seconds starts from the end, thus the position 13 minutes and 48 seconds indicates that 13 minutes and 48 seconds are left to the end of the episode. Walt's «Apply yourself» has become an iconic quote of pop culture, translated into many languages:

Jesse's address in the school's register, surprises him in front of his house, which belonged to his aunt who had died of cancer.

Walt blackmails Jesse into cooking, threatening to turn him in. Jesse has the contacts for distribution, and Walt can cook the purest crystal in town. They pair up, buy a recreational van, constructed in the 1980s, kit it out as a mobile lab and start cooking in the desert. Jesse offers local meth dealer Krazy-8 their product. Walt has no experience with physical brutality and is shocked when Krazy-8 and his cousin Emilio, who is free again,¹¹ threaten to kill him and Jesse. He trades his and Jesse's life for teaching them how to cook the purest crystal; yet Walt does not cook crystal, he produces mustard gas which knocks out Emilio and Krazy-8. The sirens he can hear coming nearer convince him that it is over, that he will be arrested. But it is only the fire fighters who are approaching to douse the fire in the desert that Emilio's cigarette has ignited. The pilot ends with Walt crawling into the marital bed; his self-esteem and masculinity somewhat restored, he has passionate sex with Skyler who is surprised by his vigour.

In S1:E5 «Grey Matter», we learn that Skyler has asked Walt's former associates Elliott and Gretchen Schwartz for financial help. At their lavish party in their luxurious mansion, Elliot first offers Walt a job at Grey Matter; he should come back, since they need a creative and scientific new mind on board. Walt declines. He had invented not only the company's name Grey Matter but sold his shares for a \$5000 down payment some 30 years ago. By now, the Grey Matter shares are worth billions. Gretchen and Elliot did not force him to sell his shares, but he nevertheless resents them and their wealth. His pride does not allow the Schwartzes to pay for his cancer treatment either and he is coming under pressure to hide the cooking from Skyler.

https://www.reddit.com/r/breakingbad/comments/zzwk8/jesses_old_chemistry_paper_graded_by_walt/; accessed 9 February 2021.

¹¹ Shady lawyer Saul Goodman aka Jimmy McGill got Emilio out; Saul is introduced in S2:E8 «Better call Saul». The series with this title is the prequel of BB, telling the story of Saul Goodman. At the time of writing, we are waiting for the final series 6.

Albuquerque's crystal meth community is crazy about Walt's product: 99.1% pure crystal that comes in a clear blue colour.¹² Since Emilio and Krazy-8 have vanished, the former dissolved in Jesse's bathtub, the latter buried in the desert, Tuco Salamanca is now the main wholesaler-distributor. Establishing himself in the drug world to increase production, distribution and revenue, Walt puts Tuco in his place, taking revenge for Jesse's brutalization by Tuco's thugs when Jesse had insisted on being paid up-front. In a crucial scene of S1:E6 «Crazy Handful of Nothin'», we see a different Walt: his head is shaven and instead of his former teacher's attire in boring beige and a 1970s moustache he is now wearing black clothes, a black hat and sporting a hip goatee. Walt definitely looks dangerously up to date and milieu. Jesse's peers Skinny Pete and Badger probably would have complimented his new look with «yo, awesome, man!»

In Tuco's office, Walt demands the money for the crystal Tuco stole from Jesse and an additional sum for Jesse's medical treatment. Tuco, who probably would score highly on Robert Hare's psychopathy checklist,¹³ makes fun of Walt, assuming that what he has put on his table is a handful of crystal. He asks for his name, and Walt replies: «Heisenberg», knowing that none of the barely literate gangsters would possibly know who Heisenberg was.¹⁴ Tuco's capacity for logical thinking is diametrically opposed to his physical brutality: why would Heisenberg come to ask for money and bring more crystal? Walt icily replies that that is not crystal, throws some shards on the floor at the window and bang, a huge explosion! Nobody dies, but the office is in a shambles. This convinces Tuco of Heisenberg's ruthlessness and determination, which demands respect in what is left of Tuco's crystallized brain. All the more so as

¹² BB, S1:E7 «A No Rough Stuff Deal».

¹³ See

https://www.researchgate.net/publication/318596156_Hare_Psychopathy_Checklist_PCL; accessed 9 February 2021.

¹⁴ BB, S1:E6 «Crazy Handful of Nothin'», position 6:07. A portrait of Nobel Prize winner Werner Heisenberg (1901–1976) can be found on <https://www.nobelprize.org/prizes/physics/1932/heisenberg/biographical/>; accessed 9 February 2021.

stupid, paranoid and brutal Tuco can make lots of money with that Heisenberg. They conclude a business agreement up front.

Since they are afraid of Tuco's brutality, Walt and Jesse try to poison him, but Hector Salamanca, who is in a wheelchair and communicates with a little bell, warns his nephew. Tuco is about to shoot Walt and Jesse when Hank arrives. They hide in a ditch, and Hank shoots Tuco. The elimination of Krazy-8 and Emilio by the two cooks is only the beginning of what will become a killing rampage worthy of a very effective serial killer. I reckon, by the end of the last episode, Walt has killed at least 25 to 30 persons, with his own hand and by paying contract killers.¹⁵

A further gripping episode demonstrates Walt's intelligence and professional acumen: in S2:E9 «4 Days Out», they are cooking in the desert. The van's battery is empty, because Jesse has made a mistake. For four days, they are stuck in the desert, the nights ice-cold and the days hot. Eventually, on Jesse's insistence, Walt constructs a new battery, which saves their lives.

The story of Walt and Jesse continues in a slow and painful moral descent, a Nietzschean abyss: «He who fights with monsters should be careful lest he thereby become a monster. And if thou gaze long into an abyss, the abyss will also gaze into thee.»¹⁶ Is Walt fighting the monster in himself? No, Walt does not see himself as a monster. He enjoys how his life is changing, the money he is making, because to his way of thinking, his motivation is ethical: he is providing for his family. Walt is first and foremost a scientist; if

¹⁵ Correlation is not the same as causality. Walt is not responsible for Jane's grief-stricken father's mistake that caused the plane crash with some hundreds of dead. Nobody forced Jane's father to go back to work while mourning. A somewhat superficial body count of the series' main characters can be found on https://breakingbad.fandom.com/wiki/List_of_killings_by_main_characters; accessed 9 February 2021.

¹⁶ Friedrich Nietzsche: *Beyond Good and Evil*, chapter IV, Apophthegms and Interludes, no. 146 <http://www.gutenberg.org/files/4363/4363-h/4363-h.htm>; accessed 9 February 2021.

asked, he probably would justify his criminal activities with Darwin's survival of the fittest.¹⁷ He is adapting to this abject part of society, the criminal underworld that is his money-making pool, because to adapt means to survive. The more crystal Walt cooks, the more money he makes, the more self-confident he becomes. The more self-assured he becomes, the easier he lies, making up convincing stories on the spot, without remorse. Falsehoods, after all, protect him and his family. The lies he tells Skyler, who feels that he is hiding something from her, seem to be like new clothes for Walt, in which he can hide and dress at the same time.

As for the second part of Nietzsche's apophthegm: the abyss is the criminal underworld, embodied by desperate junkies, sociopathic drug bosses, despicable white supremacy gangs and seemingly respected members of the community such as Gustavo Fring, the owner of the fast-food chain Pollos Hermanos. These characters are the abyss, and they are gazing back at Walt, eventually drawing him in.

When their team grows bigger, with Mike Ehrmantraut, who was Gustavo Fring's corporate security officer, now in charge of the business side, and Todd Alquist helping in the production line, Walt comes up with a brilliant idea: houses infected with vermin and insects need an extermination company to gas out the unwanted guests. Under the cover of the company, since the families have to leave their houses for a couple of weeks, Walt's team cooks in those houses, thereby moving production every few weeks to a different place, avoiding detection by the DEA.¹⁸

Walt has established himself fully in S5:E7: concluding a distribution deal with Declan and his gang, who control the meth market in Phoenix, Arizona, he asserts his strength and reputation, forcing his will on to Declan: «Say my name!»¹⁹ Declan finally caves in to Walt's icy gaze, replying: «Heisenberg», admitting thus that not

¹⁷ Darwin's theory of evolution on <https://www.darwinproject.ac.uk/letters/darwins-life-letters/darwin-letters1866-survival-fittest>; accessed 10 February 2021.

¹⁸ BB, S5:E3 «Hazard Pay».

¹⁹ BB, S5:E7 «Say my Name», 41:30.

only has he heard of Heisenberg in Arizona, but that Heisenberg is the kingpin in Albuquerque's meth business, hence controls the New Mexico market. In the same episode, Walt kills Mike, tying up a loose end. Sitting on the banks of the Rio Grande, looking at the slowly flowing water, Mike is fatally wounded and so fed up with Walt's ego that the only thing he has to say is: «Shut the f... up and let me die in peace.»²⁰

After Todd, his Uncle Jack and his gang of white supremacists have stolen Walt's money and shot Hank and Gomi in the desert, Walt has to flee. He goes to ground with the help of Ed, the «disappearer», and spends a few months in a cabin in snowy New Hampshire, the Granite State. He is lonely. His desperate attempt to speak to Flynn on the telephone in a bar ends with his son shouting at him that he has killed Uncle Hank and he wants nothing to do with him. In the last episode S5:E16 «Felina», Walt returns to Albuquerque. It is his 52nd birthday, and he has breakfast at Denny's, arranging the bacon on his eggs sunny side up and hash browns the way Skyler used to do; he breaks the fried bacon into pieces and forms the number 52 on the plate. His cancer has returned, his hair has grown back, and he leaves the remainder of his money, some \$9,720,000, with Gretchen and Elliot Schwartz. He presses them into taking care of the money for Flynn and baby daughter Holly. To make sure that they will arrange for a trust fund for his children and use only his money, he threatens them: at his signal, two red lights are directed on to Elliot and Gretchen's bodies from outside, and they naturally think the red lights are infrared from snipers' rifle scopes. Walt tells them that he has hired «the two best hitmen west of the Mississippi»;²¹ if they do not keep their promise, the hitmen will kill them one day. In the car, Walt pays off Badger and Skinny Pete who have put some harmless red lights on the Schwartzes.

In their last five minutes together, Walt admits to Skyler, who has moved to a cheaper house with the children, what she had always suspected: his descent into criminality had nothing to do with his

²⁰ Ibid., 1:30.

²¹ BB S5:E16 «Felina», 40:39.

motivation to provide for the family. He enjoyed it and he was good at it; the criminal life made him feel alive. In a heart-breaking scene, Walt says good-bye to sleeping Holly, stroking her cheeks. From afar, he sees his son Flynn coming home from school for the last time.

At night, he takes revenge, killing Uncle Jack and his gang in their club house with an M-60 he has mounted on his car, activating the machine gun with his car key. Todd is the only one to survive. Jesse, whom the gang had abducted, kept in a dungeon and made a crystal-cooking slave, survives thanks to Walt who pulls him down to the floor; Jesse asphyxiates Todd with the chains of his handcuffs. Walt asks Jesse to shoot him, but Jesse refuses: he should do it himself. Jesse flees in a car.²² The once infamous and brutal Heisenberg walks into the lab on Uncle Jack's premises, deadly wounded by a bullet of his M-60. The lab is professionally equipped. One can hear police sirens approaching. We see a slight smile on Walt's face when he touches the polished equipment. Police cars are arriving. He collapses, leaves his bloody handprint on one of the metal cylinders and dies in the lab, feeling at home and, perhaps, finally at peace.

2. Aspects of Thomas Hobbes' *Leviathan* in BB

What is the connection of BB with Thomas Hobbes' *Leviathan*? Let me first present a brief summary of Hobbes' theory and then move on to interpret one major plotline, a keystone in Walt's criminal development: the elimination of Gustavo Fring.

Like all contract theories²³ after Hobbes, such as Samuel von Pufendorf's (1632–1694) *De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo*, John Locke's (1632–1704) *Of Civil Government, Book Two*, Jean-Jacques Rousseau's (1712–1778) *Contrat Social* and John Rawls' (1921–2002) *Theory of Justice*, *Leviathan* is a thought experiment,

²² Jesse's escape to Alaska is the theme of *El Camino*, a BB film.

²³ For contemporary approaches see <https://plato.stanford.edu/entries/contractarianism-contemporary/>; accessed 10 February 2021.

inquiring about the rights of the sovereign, the rights of the citizens and why they should enter into a contract with the sovereign. The contract is the only ethical way of establishing political rule, since it is based first, on the empirical fact that political authority, not claims to be in possession of the truth, makes law; second, that citizens entering into a contract with the sovereign do this out of their own free will, thus on the basis of choice; and third, that it is rational to enter into a contract with the sovereign. For the majority of the citizens, it is reasonable and preferable to consent to political order than to continue living in anarchy.

Since he possesses political strength and the means of violence, i.e. the army, a dictator can force citizens to enter into a contract with him, but that would be a futile act, since such a contract would not be a real one, as the citizens would be bereft of choice. Also, the crucial element of rationality would be missing. Furthermore, a dictator does not need a false contract, as he already has the political strength, with which he governs, unbound by citizens' consent. A contract that is forced upon citizens is nothing more than pseudomoral window-dressing of tyrannical or totalitarian rule.

Hobbes witnessed the English Civil War (1642–1651) and the cruelties and injustice it afflicted on the citizens; in his Paris exile, he wrote *Leviathan*. Naturally, the main theme of BB, Walt's descent into evil, has not much in common with *Leviathan*, save for an excellent illustration of two principal aspects: the element of anticipation and the state of nature.

Anticipation: Hobbes' realistic view of man is based on anthropological equality, which creates a situation of equal and reciprocal potential of threat. Men are equal in their faculties of body and mind; the weakest is strong enough to kill the strongest, either with a cunning plan or in cooperation with other weak men.²⁴ An example: how can a man who looks like Woody Allen kill a man who looks like Arnold Schwarzenegger? The weak one can poison the strong, kill him in his sleep or kill him in cooperation with others. From this

²⁴ T. Hobbes: *Leviathan*, 86–87.

anthropological equality springs the equality of hopes and goals, the situation when two men desire the same thing:

And from this diffidence of one another, there is no way for any man to secure himself, so reasonable, as *Anticipation*; that is, by force or wiles, to master the persons of all men he can, so long, till he see *no other power great enough to endanger him*.²⁵

This equality of men and their potential threat to each other leads us to Hobbes' *state of nature*, the basis of his contract theory. The state of nature is anarchy, the absence of political order: no industry, no navigation, no building, no geography, no arts, no literature, no society. What rules is the permanent fear of each individual and the danger of a violent death for everybody.

And the life of man, solitary, poore, nasty, brutish, and short.²⁶

The state of nature is war of all against all, and because of the absence of law, power and order, man has to be wolf to others to defend his life, family and property:

To this *warre of every man against every man*, this is also consequent, that nothing can be Unjust. The notions of Right and Wrong, Justice and Injustice have there no place. Where there is *no common Power*, there is no Law; where *no Law*, *no Injustice*.²⁷

Where there is no law, there are no rights. I can rob anybody anytime, and also kill anybody anytime without fearing punishment. Man's life is worth nothing without law, and only a sovereign can establish order. He who can gain political power is the future sovereign; if he is capable of convincing armed citizens to follow him and consent to his future role as sovereign, he can set the basis of negotiation with citizens for a social contract. If there is nobody capable of or willing to become the future sovereign, the state of war continues. From this follows that peace is a result of sovereign power.

²⁵ Ibid., 88, italics by me.

²⁶ Ibid., 89.

²⁷ Ibid., 90, italics by me.

Anarchy, war of all against all and anticipation as a means of survival is the state of Albuquerque's criminal underworld, which Walt joins of his own free will. In S2:E11 «Mandala», Gustavo Fring enters the story; apparently, as one later learns, he was born in Chile, moved to Mexico and from there to the USA. Gus's fast-food chain Pollos Hermanos is doing well, and Gus seems to be a decent and friendly citizen with perfect social manners who sponsors the DEA's annual charity run, sits on the boards of hospitals and can be seen every day in his restaurant, training employees and serving customers. Behind the law-abiding and generous citizen, however, hides a ruthless criminal who controls crystal and cocaine distribution in the south-west. Gus works for the Mexican cartel of Don Eladio who had sent Hector Salamanca and his nephew Tuco as the cartel's representatives to New Mexico.

Since Tuco's death, the crystal market is dry, and Walt and Jesse are cooking again in the van. Together with Skinny Pete, Badger and Combo, they are trying to build up a distribution network, but it is too slow and does not bring the revenue Walt was used to when they worked with Tuco. When a kid shoots Combo for selling crystal on the territory that Gus's thugs are controlling, their weak infrastructure is finished: Skinny Pete quits, because he is on probation, and Badger flees to California.

The ever-inventive criminal lawyer and lawyer for criminals Saul Goodman comes up with a plan: «I know a guy who knows a guy.»²⁸ Through Mike, an ex-cop from Philadelphia, Saul arranges a meeting at the Pollos Hermanos restaurant, and Walt shows up on time. Jesse is late and high on crystal. That is why Gus does not make contact. Walt persists; he goes to the restaurant the next day and waits until closing time. Gus does not admit to anything but gives him a chance via one of his underlings. It is a test: place 38 pounds of crystal at a certain place, where \$1.2 million is waiting for you. Since Jesse's girlfriend Jane got him on heroin and he is spaced out in bed, Walt has to break into Jesse's house, get the crystal from

²⁸ BB, S2:E11 «Mandala», 34:55.

its hiding place under the kitchen sink, and rush to the meeting point to deposit it. He just makes it there in time and collects the money but misses the birth of his daughter Holly. Lying to his family is now second nature; the lies just seem to form themselves in his mouth.

Anticipation is the means of survival in Albuquerque's criminal underworld: if I identify you as a deadly threat to me, I have to kill you before you kill me. The theory is as simple as that, but the practice is much more complicated: time is of the essence, because I do not know when you are going to strike. First, I have to identify the threat; second, think quickly about how to deal with it while minimizing my own risk; and third, swiftly set my plan in motion. The consequences of a mistakenly identified threat – that is, either I misjudge the potential of danger, or I identify the wrong person as a threat – are, in the worst case, my death, in the best case, the continuation of threats of all against all. I had better get it right and I need to do so in time if I want to stay alive and protect my family and property.

In S2:E12 «Phoenix», we see how Walt uses a situation to his advantage. It is not anticipation, but self-defence. What Walt does to save himself is not murder but failure to provide assistance. Jane is blackmailing Walt; she wants both Jesse's and his cut, otherwise she is going to spill the beans to the newspapers. Her plan is to go abroad with Jesse and the money. Walt goes to Jesse's house and finds the two in bed, again spaced out on heroin. Jane is unconscious and choking on her vomit, and Walt watches her die. Technically, he does not kill her, but he could have saved her by simply turning her on her stomach and getting rid of the vomit. But she is a threat to him, and her death eliminates the threat.

The most impressive acts of anticipation are Walt's elimination of Gale and Gus. This story is probably the most elaborate and complicated part of the plot, superbly written and excellently acted, like the entire series.

To offer Walt, who has stopped cooking, an incentive, Gus has quirky-nerdy Gale Boetticher, a vegan chemist, kit out a

professional laboratory. Gus hires Gale as assistant to Walt, because he does not do business with junkies; they are not reliable. But Walt wants Jesse as his partner, because Jesse just does what he tells him to do. I think that Walt really likes Jesse, like a son. Albeit Gale never gives him a reason to mistrust him, Walt conceives of Gale as a threat, because he is an academically trained chemist, hence a competitor. Even when he admiringly inspects the new lab, Walt is still rejecting Gus's offer for moral reasons. Yet, Gus, who can read people's weaknesses and strengths, knows which button to push: «A man provides».²⁹ He who stops providing is no man at all; if you are a man, you keep providing, regardless of your feelings or moral considerations. The offer of three months cooking for \$3 million does the rest. Gus extends his offer to \$15 million annually, contract open ended.³⁰ The lab is located under a laundry Gus owns; the people working there are illegal immigrants, hence used to seeing nothing, hearing nothing and saying nothing.

Walt's feeling of being threatened by Gus begins when the Mexican cartel, headed by Don Eladio, starts to put Gus under pressure in S3:E13 «Full Measure». Jesse wants to kill Gus's thugs who had ordered the kid to shoot Combo; Walt interrupts Jesse's plan and kills them for him by driving into them and shooting the one who has not yet died. Mike witnesses it and cleans up the mess, then he reports to Gus. Gale is back as Walt's assistant in the lab, since Jesse is in hiding and smoking crystal. A new thug called Victor is monitoring Walt and Gale's every move in the lab. When the Mexican cartel probes for Gus's weakness by stealing chemicals from one of his factories, Gus has to react.

Walt knows nothing about the cartel's threat to Gus. Victor monitoring them every second convinces him that Gus does not trust him; he suspects that once Gale has learned how to cook his blue, he will be obsolete. He anticipates Gus's next move and asks Jesse, who is still in town, for Gale's address. If Gale is gone, Gus will need Walt and Jesse to cook. Walt is on his way to Gale's

²⁹ BB, S3:E5 «Mas», 21:18

³⁰ BB, S3:E9 «Kafkaesque».

apartment to kill him, but is hindered by Victor, who is following him everywhere. Walt calls Jesse; Jesse shoots Gale because he is convinced of Mr White's logical arguments. Harmless Gale had given Walt a copy of Walt Whitman's poetry with a personal dedication to W.W. in his handwriting, which will later set Hank on to Walt.³¹

In S4:E1 «Box Cutter», we see Walt and Jesse being brought down to the subterranean lab. Everybody – Victor, Mike, Walt and Jesse – is convinced that Gus is going to kill the two cooks to punish them for disrespecting his wishes. From Gus's viewpoint, Jesse had made peace with the two thugs who had had the kid kill Combo.³² By planning to kill them anyway, Jesse has broken his promise to Gus and the peace in Gus's organisation. Walt needs to be punished for helping Jesse kill the two thugs, and both have to die for killing innocent Gale, a valuable business asset in Gus's organization.

What happens then is a masterpiece of screenwriting: Gus, calm and collected as ever, comes down into the lab, takes off his clothes and dresses in lab gear. He does not say a word. This makes Walt so anxious that he is talking for his and Jesse's lives. His arguments are perfectly rational, appealing to Gus's sense of business: if Gus kills them now, he will not only lose millions of dollars in revenue, but also end his monopoly on crystal production in New Mexico. Who can cook blue? Only he and Jesse. It will take Gus years to find new cooks as capable as them. The question is now, if Gus really wants to renounce on all the revenue, he and Jesse can make for him.

While Walt is talking for their lives, we see Gus going through cupboards and drawers in the lab, searching for something. He finds a box cutter and approaches them face on. He is standing at Victor's right, facing Walt, Jesse and Mike, who is guarding them from the rear. All of a sudden, Gus turns towards Victor and cuts his throat with the box cutter. Mike's face shows how shocked he is by this unexpected move. Gus's eyes are somewhat moist while he is holding Victor's head to the left, making sure that he is bleeding to death as quickly as possible. Why did Victor have to die?

³¹ BB, S5:E9 «Blood Money».

³² BB, S3:E12 «Half Measures».

Gus has changed his mind on the spot because of Walt's convincing arguments. Letting go of millions of dollars of revenue and shutting down an entire branch of his business just for punishment or the feeling of disrespect? No. Killing his cooks would also expose him to the cartel, weakening his basis for negotiation and eliminating his potential independence from the cartel. Gus is too rational to act impulsively, but somebody has to die, to put the balance right. In Gus's rational way of thinking, Victor deserves to die because he did not prevent the murder of Gale.

Walt and Jesse, who is off the crystal, are cooking for Gus, monitored by a different thug. Having seen that Gus is capable of killing a man with his own hands convinces Walt that Gus has just postponed their liquidation. He buys weapons from a black-market dealer.³³ In S4:E6 «Cornered», Skyler asks Walt to admit that he is in danger. Walt answers that nobody will come knocking at their door and threaten him. His reply has become iconic in pop culture: «I am the danger. I am the one who knocks!»³⁴ Walt suspects that Gus is driving a wedge between him and Jesse, when he learns that Mike and Jesse are running errands for Gus. He is also jealous, since he thinks that Jesse is becoming Gus's protégé. If Gus is turning Jesse against him, Walt has to anticipate Gus and Jesse's next moves.

Unbeknownst to Walt, Gus offers the Mexican cartel a one-time down-payment of \$50 million for severing ties for good.³⁵ The cartel replies by sending a sniper, who shoots one of Gus's employees, a provocation that cannot be left unanswered. In S4:E8 «Hermanos», we learn about Gus's past with the cartel. A young Gus in his late twenties and his boyfriend and business partner Max Arciniega,³⁶ a

³³ BB, S4:E2 «Thirty-Eight Snub».

³⁴ BB, S4:E6 «Cornered», 37:38, 37:33.

³⁵ BB, S4:E7 «Problem Dog».

³⁶ Gus does not have a family. He does not even order male hookers. After Max's death, Gus lives without love and friendship, completely focussed on his business as a basis for his revenge. Later in S5:E1, «Live Free or Die», the DEA finds a list of Gus's secret bank accounts on the Cayman Islands hidden behind a picture of him and Max. This is psychological evidence that Max and Gus had been lovers.

university-trained chemist, had made Don Eladio a proposal to cook crystal, a new venue for the cartel's business portfolio, hitherto focussed on cocaine. Don Eladio, probably just because it was Thursday afternoon, had Hector shoot Max and left Gus alive to take care of the cartel's business in the USA; Gus emigrated to New Mexico and opened his restaurant chain Pollos Hermanos as a smoke screen for the distribution of the cartel's drugs.

Revenge is a dish best served cold. Gus hatches a cunning plan: to get rid of the cartel's top bosses, he needs Jesse to teach the cartel's chemists how to cook blue. This generous offer will convince the cartel that his loyalty to Don Eladio is firm, that Gus knows his place. Walt interprets Jesse's trip to Mexico as a further alienation, misjudging the situation. In S4:E10 «Salud», Gus, Mike and Jesse fly to Mexico. Jesse instructs the cartel's chemists; after the cooking, everybody meets at the swimming pool in Don Eladio's villa. Gus has brought a special present, a bottle of very expensive liquor. All cartel bosses have a drink, and while Gus is in the bathroom, vomiting his poisoned drink, they die. The cartel wiped from the face of the earth, Mike, Gus and Jesse make it back to Albuquerque.

Walt still fears that Gus is going to kill him. Gus threatens him in the desert: either leave Jesse alone or he is going to kill Walt's family.³⁷ Walt desperately tries to get Jesse back by convincing him that Gus has had Andrea's little boy Brock poisoned with Rycin.³⁸ Walt tells Jesse that Gus did this to convince Jesse that Walt has poisoned the little boy, that Mr White is a monster. Poisoning little Brock with the harmless Lily of The Valley is Walt's move to make Jesse come back and go against Gus with him. It works. Jesse returns to him, Brock survives, and Walt builds a bomb.

In S4:E13 «Face Off», Walt finally kills Gus, removing the main threat to his life. I think that Thomas Hobbes would have complimented Walt on his plan, because it is a superb demonstration of effective anticipation and cooperation in a state of war. Walt must kill Gus before Gus kills him, and Hector wants Gus dead as revenge

³⁷ BB, S4:E11 «Crawl Space».

³⁸ BB, S4:E12 «End Times».

for killing the cartel's bosses and the entire Salamanca family, the sociopathic killer-cousins in the silk suits and ridiculous boots included. How can Walt get at Gus, and quickly? If I cannot get to you, I have to make you come to me.

Saul tells Walt about Hector, who lives in Casa Tranquila, a home for the elderly. Walt visits Hector, who communicates with his bell and an alphabetical chart; Hector then instructs his nurse to call the DEA. He wants to talk to Hank only. The meeting takes place at the DEA HQ in downtown Albuquerque, naturally monitored by one of Gus's thugs. Hector has nothing else to say to the DEA agents than a very vulgar expression that begins with s and ends with k, but the point is that Gus's thug has seen Hector being driven to the DEA building and back home to Casa Tranquila. Since Gus must stop Hector talking to the DEA to protect his business, he visits him and walks right into Walt's trap. Gus has a syringe prepared to poison Hector. The time of his revenge for Max's death has come. In his many visits to Hector, Gus has always insisted that Hector should look at him, acknowledging him as an equal. Hector looks at Gus and grins. Gus's reputation with the DEA is flawless, but even with the cartel gone, Hector is still a threat to him, because he knows too much. Gus's plan to kill Hector is thus also an act of anticipation and he dies through Walt's act of anticipation. Hector activates the bomb Walt has placed under his wheelchair with the little bell and – boom! When Gus steps out of Hector's room, we see that half of his face is off, much like the robot in *Terminator*.

3. Aspects of Hannah Arendt's political theory in BB

3.1 Power, Strength, Authority and Violence

Hannah Arendt distinguishes between power, strength, authority and violence:

Power corresponds to the human ability not just to act but to act in concert. Power is never the property of an individual; it belongs to a group and remains in existence only so long as the group keeps together. When we say of somebody that he is «in power» we actually refer to his being empowered by a certain number of people to act in their name.³⁹

Strength unequivocally designates something in the singular, an individual entity; it is the property inherent in an object or person and belongs to its character, which may prove itself in relation to other things or persons, but is essentially independent of them. The strength of even the strongest individual can always be overpowered by the many [...]⁴⁰

Authority [...] can be vested in persons [...] or it can be vested in offices, as, for instance, in the Roman senate (*auctoritas in senatu*) or in the hierarchical offices of the Church [...] Its hallmark is unquestioning recognition by those who are asked to obey; neither coercion nor persuasion is needed. [...] To remain in authority requires respect for the person or the office. The greatest enemy of authority, therefore, is contempt, and the surest way to undermine it is laughter.⁴¹

Violence, finally [...] is distinguished by its instrumental character. Phenomenologically, it is close to strength, since the implements of violence, like all other tools, are designed and used for the purpose of multiplying natural strength [...]⁴²

Arendt's precise definitions are based on her superb knowledge of antique Greek, Latin and modern political theory; let us apply them to BB. First, it is mistaken to say that the cartel is in power or

³⁹ H. Arendt: On Violence, 44. Empowering somebody to act on my behalf is based on the principal element of rational choice: I rationally choose the person most suitable to represent me, that is, my interests as a citizen.

⁴⁰ Ibid., 44.

⁴¹ Ibid., 45.

⁴² Ibid., 46.

powerful. The institutions of power are those governing the city of Albuquerque, the state of New Mexico and the USA, since citizens have empowered the representatives to act on their behalf by electing them. Neither Gus's organization nor the cartel, albeit they are large groups, hold power, because their members have not been elected by criminals to rule the underworld. Gus and the cartel have established their strong positions simply with violence and money. The cartel does business by the means of brutally applied violence and a rigid chain of command. None of the bosses holds authority, because the obedience of their thugs is based on fear, not respect. Between themselves, the bosses get along with each other as long as the cooperation remains financially beneficial to all, but if one misbehaves, he is a threat to the others, and they to him. Their appreciation of each other has nothing to do with respect, they tolerate each other for the sake of business. Is it not interesting that in many movies the biggest criminals, mafia bosses and drug crooks always demand respect and refer to themselves with aristocratic titles such as Don Corleone and Don Eladio? I think that, deep down in their hearts and minds, they know that even equipped with lots of money and arsenals of weapons they are just criminal lowlife, unworthy of true respect.

Gus holds authority over his employees at Pollos Hermanos, who respect him as a hard-working boss, but not over the thugs in his drug business. Gus's strength is on a very high level; he commands hundreds of employees, be it at his seven Pollos Hermanos restaurants or in the shadier parts of his business. His strength allows him to enjoy a certain independence, and once he has poisoned the cartel's bosses, his strength and independence increase. But as strong as he is, he dies at the hands of the incapacitated Hector and Walt who cooperate to kill him.

Walt's strength is growing in S2:E10 «Over». We see the family and friends in the Whites' house at a party organized to celebrate Walt's successful chemotherapy. Hank cannot take the chatter of the ladies any longer and asks Walt for something stronger than beer. They sit beside the swimming pool and drink whisky. Walt allows

Flynn to have a drink with them, which Flynn enjoys. What teenager would not? Walt is jealous of Hank, because Flynn is talking to his uncle. Walt gives his son another drink, then a third. Hank tells Walt to stop and takes the bottle away, while Flynn is sick in the pool. Walt is very angry, his authority over his son threatened by Hank. He tells Hank to bring the bottle back: «My son, my bottle, my house.»⁴³ Walt's ego tolerates no opposition. His fierceness astonishes Hank, who gives the bottle back. As a father, Walt loses his authority over Flynn, when his son learns that he had Hank killed. Flynn does not believe that Walt had tried to stop Uncle Jack and the gang. At the end of the series, Flynn is full of contempt for his once beloved father, and Walt's authority as a parent is gone.

Walt's strength peaks with Gus's death. But he faces another threat from the nine criminals who are in prison. They are Mike's boys and can tell the APD and DEA about Gus's drug operations and Walt's cooking. In S5:E8 «Gliding over All», Walt hires Uncle Jack and his gang to kill the nine prisoners. The operation is complicated since Walt wants all nine guys, who are in three different prisons, dead within two minutes. Uncle Jack's connections and Walt's payment seal the fate of Mike's boys.

When is Walt at his weakest? I think it's in the pilot, when the rich kid takes a picture of him, while he is polishing his car. In that moment, the kid undermines Walt's authority as his teacher by mocking him. Walt's weakness turns into growing strength when he observes Jesse flee the house. That is the moment when Walt decides to cook. Jesse never questions Walt's authority; he addresses him respectfully as Mr White until the end, even when he warns Hank and Gomi not to underestimate him, telling them that Mr White is the devil.

Hank is empowered by the people since he serves with the DEA; he is thus a powerful member of the community he defends against the criminals. He also has authority over his DEA team; he is respected and enjoys promotion to ASAC, Assistant Special Agent

⁴³ BB, S2:E10 «Over», 32:48.

in Charge.⁴⁴ The DEA agents under his command never lose their respect for him. Marie loves and respects him.

In BB, violence comes in two forms: the DEA and APD use positive violence to uphold the law and protect the citizens from the criminal gangs. The cartel and Gus's organization use negative violence as punishment and to protect their business. Walt uses negative violence to protect his family and the revenue from his blue, but, if asked, he would insist that his violence is positive, ignoring the fact that it was his decisions that put the family in danger in the first place.

3.2 Judgement

Arendt on judgement:

There are a number of reasons why the discussion of the right or the ability to judge touches on the most important moral issue. Two things are involved here: First, how can I tell right from wrong, if the majority or my whole environment has prejudged the issue? Who am I to judge? And second, to what extent, if at all, can we judge past events or occurrences at which we were not present? As to the latter, it seems glaringly obvious that no historiography and no courtroom procedure would be possible at all if we denied ourselves this capability. [...] The moment moral issues are raised, even in passing, he who raises them will be confronted with this frightful lack of self-confidence and hence of pride, and also with a kind of mock-modesty that in saying, Who am I to judge? actually means We're all alike, equally bad, and those who try, or pretend that they try, to remain halfway decent are either saints or hypocrites, and in either case should leave us alone.⁴⁵

Arendt's explanation of judgement applies also to judgements that we make in the present; my judging a situation prompts me to decide how to act, to make a decision. Judgement is thus the basis of decision-making. I can judge only if I am capable of and willing to distinguish morally good from morally bad actions, not only the

⁴⁴ https://breakingbad.fandom.com/wiki/Hank_Schrader; accessed 27 February 2021.

⁴⁵ H. Arendt: Personal Responsibility Under Dictatorship, 19.

actions of others, but also my own. Let me now apply Arendt's explanation to some of BB's characters in three ways: first, morally good judgement, second, mixed judgement, and third, morally bad judgement or misjudgement.

Good judgement: The only character in BB who consistently makes good judgements is Hank, because he cannot be corrupted. Hank always plays by the rules and sticks to the law. Knowing that he needs evidence to get at Walt with the power and authority of the law, he convinces Jesse to help him provoke Walt into telling him where he has hidden his money.⁴⁶ The money is the evidence Hank needs. Apart from his upright character and rational and ethical way of thinking and judging, Hank also has a good instinct, a gut feeling for how criminals behave. By comparing Gale's handwriting in his lab notes with the handwriting in the dedication to W.W., Hank understands that W.W. means Walter White and not the poet Walt Whitman; he then swiftly puts his plan into motion. It works; with a faked picture made by Hank, Jesse convinces Walt that he has found his barrels of money in the desert and is burning it.⁴⁷ Walt arrives to save his money, and Hank and Gomi arrest him. The last phone call Hank makes is to Marie to tell her that they have arrested Walt.

Mixed judgement: When Marie learns the truth about Walt being Heisenberg from Hank and about Skyler's refusal to support Hank in building the case with her confession, she makes a good judgement of the situation at the White's house: she wants to take the children to her home, protecting them from a criminal environment.⁴⁸ Skyler and Walt are criminals; Walt cooks blue, and Skyler launders his money. Yet, Marie's good judgement goes against the law; Hank knows that and convinces her that she has to leave the children with the parents. Otherwise, Marie makes bad judgements when she is shoplifting and showing up at houses on the market, pretending to be interested in buying. She knows that stealing is a

⁴⁶ BB, S5:E10 «Buried».

⁴⁷ BB, S5:E13 «To 'hajlee».

⁴⁸ BB, S5:E10 «Buried».

criminal offence but enjoys the thrill that comes with it, much like Walt, whose cooking makes him feel alive. I think Marie visits houses on the market because of a psychological need; she is in dire need of attention. Skyler makes one good judgement: when she asks Elliott and Gretchen Schwartz to help finance Walt's cancer therapy, she does not know yet about his cooking. Yet, once she knows the truth, she not only plays along, overwhelmed by the money Walt makes, but comes up with a plan how to launder it: she convinces Bogdan with a little scheme to sell her the car wash. Marie and Skyler are morally flawed, the former by her shoplifting issues, the latter by her collaboration in laundering Walt's money.

Bad judgement or misjudgement: Lydia is a criminal mastermind in her own right and consistent in her bad moral judgement. She not only wants Mike's nine guys killed before Walt sets his mind to it but sets up Declan's gang to be killed by Uncle Jack and his gang in S5:E10 «Buried». Lydia is so ice-cold that she impresses even Todd, who fancies her. She dies a well-deserved slow death at Walt's hands. In S5:E16 «Felina», Walt meets her and Todd in the coffee shop and begs them to consider taking up business with him again. What for? Revenge. Lydia and Todd decline Walt's offer and do not notice that Walt has laced Lydia's sugar substitute with Rycin. When she, visibly ill, calls Todd, he cannot pick up the phone, because Jesse has just strangled him. Walt picks up Todd's phone and tells her that she is going to die from Rycin poisoning.

Walt's ego makes him misjudge Todd. Seemingly harmless young Todd is as ice-cold as Lydia. He is always very polite and seems to admire Walt, playing to his vanity and manipulating him into hiring Uncle Jack and his gang. It is a crude mistake by Walt, Mike and Jesse not to eliminate Todd after he has shot the kid on the bike in the desert. Todd's murder of the boy on the bike haunts Jesse, who has a soft spot for kids.

Finally, what are the two worst misjudgements in BB? First, it is Walt's refusal of Elliot's offer to come back to Grey Matter.⁴⁹ This

⁴⁹ BB, S1:E5 «Grey Matter».

is a misjudgement of epic proportions. Had Walt taken up that offer, he could have made a lot of money, bought back some Grey Matter shares, provided for his family, enjoyed the freedom of research and possibly won the Nobel Prize for Chemistry. But his ego makes him decline Elliot's well-meant offer. Elliot's offer is not charity, but a business proposal born from friendship and respect, yet Walt does not see it that way. Second, the DVD Walt and Skyler make in S5:E11 «Confession» is a major misjudgement, because Walt thinks that the DVD will stop Hank from going after him. The very idea of turning the truth around is brilliant: we see Walt looking into the camera and saying that when you watch this DVD, I am probably dead. Then he tells his story: his brother-in-law Hank Schrader is Heisenberg, the drug kingpin in Albuquerque, who is hiding in plain sight in his function as DEA officer. Hank has been cooperating with Gustavo Fring who has threatened Walt's family. Hank has killed Fring and is now blackmailing Walt to keep cooking crystal. In the DVD, Walt presents himself as the victim of Hank. But why does he think that this DVD could possibly stop Hank from going after him? Walt, who really should know Hank, misjudges his brother-in-law's perseverance. He should have known that Hank will find a way to arrest him on the basis of evidence.

Conclusion

Let me now answer my research questions: First, why is the global public still so smitten with Walter White? Second, what can one learn from BB for our contemporary *conditio humana* in the 21st century? Third, is Walter White the master of his life, thus self-determined (*Selbstbestimmung*), or is he dominated by forces outside of his own free will (*Fremdbestimmung*)?

First: there are dramas that are so compelling that one cannot forget them, not because they tell a new story, but because they tell an old story in a new way. BB is a new interpretation of the biblical character change from Saulus to Paulus, turned on its head. Walt

turns from Paulus to Saulus. He appeals to us because he is human. A decent man turns into a bad man, and we witness his descent into evil. We can understand why he is breaking bad: acting decently and always doing the right thing got him nowhere, on the contrary. Fate has dealt Walt a very bad card, and when he is diagnosed with terminal lung cancer, he decides to cook crystal: the money he earns will provide his wife and children with financial security.

Second: we can learn from Walt what not to do. If you choose the wrong path, you will have to deal with the consequences of your choices. This statement does not make our *conditio humana* in the 21st century any easier, but it promotes a clear message: you alone are responsible for your deeds, nobody else. If you think it is a good idea to cook crystal, you will end up like Walt: alone and lonely, hated by your family. If you decide to start smoking crystal, you will end up like the Albuquerque junkies, prostituting yourself for the next smoke. And if you think you have it in you to take it up with a drug cartel, there is always another person endowed with more criminal energy and equipped with better weapons than you.

Third: is Walt an independent actor, does he make his decisions of his own free will? Yes, absolutely. Nobody forced Walt to start cooking crystal. At the beginning of his criminal career, Walt's intentions seem to be moral; he wants to provide for his family. Knowing that he has only two years left to live, Walt turns, in financial terms, from a decent loser into a criminal provider, alienating the very persons he apparently cares so much for.

Who is BB's epitome of evil? I think it is Uncle Jack and his idiotic gang of white supremacists, his nephew Todd and greedy, ruthless Lydia, who drinks camomile tea, has a little daughter and no problem at all about having people killed. Mike is the only one who sees right through her. Lydia's criminal energy knows no bounds, and she can always talk herself out of a threat, for example, when she suggests to Mike, Walt and Jesse to steal the methylamine they are short of from a train she dispatches every month. To Lydia, Todd, Uncle Jack and his gang, human life is just a factor, a figure and more often than not a simple nuisance. If somebody gets in their way, they just

do away with them. So malignant are the activities of these characters that one would find it difficult to argue against the death penalty, were they on trial.

Who is the kindest and most altruistic character in BB? To me, there are two: Jesse and Hank.

Jesse is a young man, a graduate from high school, who has chosen the path of making easy money by cooking crystal. He also smokes it without a care in the world. He is only interested in having a good time. Jesse is not innocent; he has killed Gale and Todd, the former because Mr White told him to do it and the latter out of revenge for having held him in a dungeon. Jesse has a tender heart, especially for young women and children. Confronted with all the evil in the criminal underworld, Jesse is changing into a softer, kinder and morally better character; he is growing up. Jesse is turning from an immature little Saulus into a grown-up Paulus, hence the opposite of Mr White. He is very kind to the little boy, neglected by his junkie-parents who steal the ATM; he also pays for Andrea and Brock's move into a better neighbourhood. Jesse's main flaw is his feeling of being lonely, his need for company. He also displays a serious lack of thinking straight, although he is not stupid at all. Jesse has his moment of intellectual brilliance, when he suggests replacing the methyamine from the train with water so nobody would notice that the drug has been stolen.⁵⁰ Jesse deserves a second chance; in *El Camino*, he escapes to Alaska⁵¹ with the help of Ed, the

⁵⁰ BB, S5:E5 «Dead Freight».

⁵¹ Why does Jesse escape to Alaska? What does Alaska mean to the American mind, what place does it have in American culture? My friend Daniel E. Miller: «For most of us, Alaska is romanticized. It is cold, people hunt, there is commercial fishing, dog sleds deliver the mail, and there is plenty of oil. Those are the jobs we know exist, but we also know that Alaska is relatively poor. We also know that there is little in the north, with most of the cities in the center or along the southern coast.» Michelle Hale: «I live in Juneau, in the Southeast part of the state, [...] To me, living in Alaska requires a certain ability to put up with things. Juneau is an incredibly beautiful place, for example, with abundant hiking opportunities, fishing,

«disappearer», after having killed the boss of the gang who made the chains that kept him in Uncle Jack's lab.

Hank is the American hero: faithful to his wife, disciplined, never giving up and suffering from post-traumatic stress disorder after having witnessed the turtle bombing in El Paso, Texas. After the shoot-out with the Salamanca killer-cousins, Hank recovers and undergoes months of physical therapy to be able to walk again. He takes a fancy to collecting minerals; Marie calls them rocks, and she

camping, skiing; really great outdoor opportunities. But we have truly awful weather and in the winter it is often dark and wet for many months. Our latitude is 58 degrees. And you can't drive out of Juneau so it can be pretty isolating. A lot of people say it is «toughness» that is required and I suppose that is one way to put it. I rather think it is just the ability to put up with things. My family all live in Alaska and this is different than most Alaskans. In the 1970's and 1980's we experienced a population boom as the pipeline was built from the North Slope to Valdez, and most people in the state are from elsewhere. There is a strong streak of independence but a huge reliance upon federal funding, which a lot of people refuse to acknowledge. My family came in the 1910's on my mother's side, from Norway; and in the 1920's on my father's side. They were in fishing and farming and mining. Alaska means tolerating a lot of inconvenience in order to live in a beautiful place where wildness still exists. It was easier a few decades ago for people with criminal backgrounds to disappear in Alaska than it is now. Lots of people did that. With the internet, it is not so easy now. But I think that idea remains ... have you read *Into the Wild* by Jon Krakauer? And it is a strange situation, theoretically it is not for the weak and whiny, but there is huge entitlement here and that actually gets pretty whiny. For example, the state pays a dividend to residents from earnings from past oil revenue. It has become such an entitlement that many people think their annual check is more important than pretty much any state services. Alaska has not been immune to the far-right extremes in the US, either. It's ugly and scary right now. Covid has made those extreme differences leap to the forefront. I was born in Juneau but lived in what we call «the bush» – on a remote island – when I was a teenager. That disabused me of a lot of the romance of living in the wild. Yes, people help each other, absolutely, in life-threatening situations, but they also get drunk and shoot each other. Alaska has an incredibly high rate of sexual abuse, alcoholism, and domestic violence. Probably Siberia does, too.» Email conversation with Dan Miller and Michelle Hale from 16 to 25 March 2021.

is spot on, without knowing it. Collecting rocks is Hank's way of finding new ground, a solid basis for his future actions. Once Hank makes the connection that Walt is the infamous Heisenberg, he relentlessly pursues his brother-in-law. Hank dies in dignity and authority; he does not beg for his life: «I am ASAC Schrader, and you can go f... yourself!»⁵² he says to Uncle Jack before he is shot.

Finally, is BB anti-feminist or anti-women? No, the series is just not about women. BB tells the story of a man's descent into evil, how he changes from a decent Paulus into an evil Saulus. BB is art, fiction, and the story of polite but not truly kind Walt is one of the best dramas I have ever seen. BB questions our understanding of masculinity: what does it mean to be a man?

At a time when self-appointed apostles of social justice are shouting anybody down who do not share their cult's beliefs, Western civilization should remember what made it a civilization: science, tolerance and law. BB is so successful because it is authentic and truthful, without preaching. BB simply shows us that the judgements and decisions we make, the paths we choose, will prompt consequences that affect not only us, but also those close to us.

conexus 4 (2021) 101–130

© 2021 Josette Baer. Dieser Beitrag darf im Rahmen der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 – Creative Commons: Namensnennung/nicht kommerziell/keine Bearbeitungen – weiterverbreitet werden.



<https://doi.org/10.24445/conexus.2021.04.008>

Prof. Dr. Josette Baer, Universität Zürich, Philosophisches Seminar,
Zürichbergstrasse 43, 8044 Zürich
baer@philos.uzh.ch

⁵² BB, S5:E14 «Ozymandias», 37:35

Clemens H. Cap, Michael Fellmann und Johann-Christian Pöder

Muster für ein ethisches Design von Assistenzsystemen

1. Einleitung

In vielen Gebieten der Wissenschaft, Technik und Kunst wie beispielsweise der Architektur kennt man das Konzept von Mustern (Design Patterns).¹ 1994 wurde es unter Mitwirkung der Universität Zürich auch in die Informatik eingeführt.² Der Grundgedanke des Musters besteht darin, für wiederkehrende Probleme abstrakt beschriebene Lösungen bereitzustellen. Inhalte von Mustern sind oft Mechanismen, die sich bereits bei einer Vielzahl ähnlicher Probleme bewährt haben. Das Konzept des Musters wurde zunächst in den Bereich des Software Engineering übertragen³ und ist dort auch als Analysemuster bekannt.⁴ Darüber hinaus haben Muster auch in anderen Bereichen weite Verbreitung erlangt, wie etwa als Workflow

¹ Christopher Alexander: A Pattern Language. Towns, Buildings, Construction, New York 1977.

² Erich Gamma, Richard Helm, Ralph Johnson, John Vlissides: Design Patterns. Elements of Reusable Object-Oriented Software, Reading MA 1994.

³ Martin Fowler: Analysis Patterns. Reusable Object Models, Reading MA 1997.

⁴ Sandeep Purao, Veda C. Storey, Taedong Han: Improving Analysis Pattern Reuse in Conceptual Design. Augmenting Automated Processes with Supervised Learning, in: Information Systems Research 14/3 (2003) 269–290.

Patterns⁵ zur Beschreibung von Abläufen oder als Muster zur modellbasierten Gestaltung, Konfiguration und Ausführung von Geschäftsprozessen.⁶

Im Folgenden stellen wir Design Patterns für ethische Probleme beim Entwurf von digitalen Assistenzsystemen vor. Unter einem Assistenzsystem verstehen wir ein System, das den Nutzer in bestimmten Situationen oder bei bestimmten Handlungen unterstützt.⁷ Dazu muss das System gegebenenfalls die aktuelle Situation des Nutzers analysieren und Vorhersagen zur zukünftigen Situation treffen. Auch sollte das System sich harmonisch in die Abläufe des Nutzers einfügen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass das Telefon oder Smartphone, das Sie besitzen, bereits mit einem Assistenten ausgestattet ist, dass Fahrzeuge, mit denen Sie kürzlich gefahren sind, über eine Vielzahl an Assistenzsystemen verfügen und Sie vielleicht auf Webseiten oder in Ihrer Wohnung bereits mit einem Assistenten interagiert haben. Folglich entwickeln sich digitale Assistenzsysteme zunehmend zu Gefährten des Menschen.⁸ Gerade diese direkte Auswirkung auf unser Leben lässt die Frage eines ethischen Designs zunehmend dringlich erscheinen. Die Beschreibung von typischen Konflikten und Rahmenbedingungen sowie die Bereitstellung von Mustern soll die ethische Gestaltung erleichtern. Während die Beschreibung von Konflikten und Rahmenbedingungen Problemwissen sammelt, enthalten die Muster Lösungswissen, das in Form von Prinzipien und Mechanismen bereitgestellt wird, um den in diesem Bereich immer wieder gleichen, grundsätzlichen Fragen wirkungsvoll

⁵ Wil M. van Der Aalst, Ter Hofstede, Bartek Kiepuszewski, Alistair P. Barros: Workflow Patterns, in: Distributed and Parallel Databases 14/1 (2003) 5–51.

⁶ Michael Fellmann, Agnes Koschmider, Ralf Laue, Andreas Schoknecht, Arthur Vetter: Business Process Model Patterns. State-of-the-Art, Research Classification and Taxonomy, in: Business Process Management Journal 25/5 (2019) 972–994: <https://doi.org/10.1108/BPMJ-01-2018-0021>

⁷ Vgl. <https://dbis.informatik.uni-rostock.de/forschung/schwerpunkte/assistentensysteme/>

⁸ Jasmin Niess, Pawel W. Wozniak: Embracing Companion Technologies (2020) arXiv:2004.07198 [cs]. arXiv: 2004.07198.

zu begegnen. Konkrete Lösungen oder die Option für spezifische Wertesysteme werden wir dabei jedoch bewusst vermeiden, da die Letztentscheidung für das Wertesystem der entsprechenden Zielgruppe angepasst sein soll. Der Vorteil dieses Ansatzes liegt bei den vorgedachten Mechanismen, die im ethischen Diskurs aktiviert werden können, sobald sie situativ sinnvoll erscheinen.

Die Nutzer dieser Muster können dabei keine widerspruchsfreien Leitlinien erwarten, wie das Beispiel der Türschliessung einer S-Bahn zeigen soll: Einerseits darf niemand den Waggon ausserhalb der Station verlassen, andererseits muss bei Brand ein Notausstieg möglich sein. Der oft gewählte Lösungsansatz sieht eine mechanische Entriegelung der Türe vor, die aber nur im Stillstand möglich ist. Die Türe wird durch die Entriegelung nicht vollständig geöffnet, die Flügel der Türe müssen mit einem gewissen Kraftaufwand auseinandergeschoben werden.⁹ Dies ist für Erwachsene im Allgemeinen wohl problemlos zu leisten, während etwa Kinder die Türe nicht öffnen können. Der mit diesem Design verbundene Kompromiss erfordert also eine multivalente Abwägung.

2. Zur Auswahl ethischer Prinzipien

Obwohl die klassischen ethischen Theorien (Utilitarismus, Pflichtethik, Tugendethik) mit Blick auf ethisches Design hilfreich sein können, etwa als Inspiration beim gemeinsamen Brainstorming eines Designteams,¹⁰ ist die konkrete und strikte Anwendung solcher Theorien schwierig. Es entstehen Probleme bei der (letzt)begründeten Theoriwahl, bei der Ableitung konkreter Handlungsanweisungen

⁹ Nottürentriegelung – Türen öffnen mit Muckis und Verstand. Hinweise zur Tür-Notfallentriegelung auf den Webseiten der Münchner S-Bahn-Betriebe:

<https://www.s-bahn-muenchen-magazin.de/artikel/Nottuerentriegelung>

¹⁰ Jet Gispén: Normative Design Scheme (2017):

<http://www.ethicsfordesigners.com/normative-design-scheme>

(besucht am 24.3.2021).

(«Abstraktheit» der Theorien) sowie mit Blick auf die Neuartigkeit heutiger Probleme.¹¹ Bei einem gemeinsamen Ethik-Brainstorming mithilfe ethischer Theorien kann man daher unter anderem fragen:

- Trägt dieses digitale Assistenzsystem dazu bei, den Nutzen zu maximieren oder möglichst viele Präferenzen zu erfüllen? (Utilitarismus)
- Würde das Assistenzsystem jemanden instrumentalisieren oder diskriminieren, Autonomie und Menschenwürde verletzen? (Pflichtethik)
- Würde ein tugendhafter Mensch ein solches Assistenzsystem bauen oder benutzen? Ist die Benutzung dieses Assistenzsystems mit Blick auf ein «gutes Leben» ratsam? (Tugendethik)

Angesichts der erwähnten Schwierigkeiten hat man sich im Bereich der angewandten Ethik in den letzten Jahrzehnten oft den sogenannten «mittleren Prinzipien» zugewandt, die zwischen situationsbezogenen Low-level-Urteilen und ethischen High-level-Theorien angesiedelt sind. Das bekannteste Beispiel sind die vier medizinethischen Prinzipien von Tom Beauchamp und James Childress:¹² Respekt vor Autonomie, Nichtschaden, Wohltun und Gerechtigkeit.

Bei einem solchen Ansatz gibt es zwei zentrale Problemzusammenhänge: die richtige oder plausible Auswahl von Prinzipien und die richtige Anwendung von Prinzipien in konkreten Situationen. Bei der Auswahl versucht man in der Regel, eine anspruchsvolle philosophische Letztbegründung zu vermeiden. Es scheint ratsam, im Bereich des ethischen Technikdesigns pragmatisch von einem

¹¹ Sven Ove Hansson: Theories and Methods for the Ethics of Technology, in: Sven Ove Hansson (ed.): The Ethics of Technology. Methods and Approaches, Lanham MD 2017, 1–14, hier 4–9. Einen guten Überblick über die Schwierigkeiten einer schlichten Anwendung ethischer Theorien im Bereich des technischen Designs bietet auch Jeroen van den Hoven: The Use of Normative Theories in Computer Ethics, in: Luciano Floridi (ed.): The Cambridge Handbook of Information and Computer Ethics, Cambridge 2010, 60–76, hier 65ff.

¹² Tom L. Beauchamp, James F. Childress: Principles of Biomedical Ethics, Oxford 72013.

«robusten» Wertepluralismus auszugehen, was jedoch nicht unbedingt auf einen moralischen Relativismus oder Skeptizismus hinauslaufen muss.¹³ So sind Beauchamp und Childress der Ansicht, dass die vier genannten Prinzipien zum Kernbestand unserer Alltagsmoral (common morality) gehören und sich rekonstruktiv einsichtig machen lassen. In der Tat haben diese vier Prinzipien einen relativ grossen Konsens und Zustimmung gefunden. Beauchamp und Childress beobachteten bereits in den 1970er Jahren, dass in bioethischen Debatten immer wieder auf diese vier Prinzipien zurückgegriffen wurde. Auch ihre eigene Herausarbeitung dieser Prinzipien hat eine weite Verbreitung gefunden.¹⁴ Im Bereich der Technikethik hat die Forschungsgruppe von Luciano Floridi sechs verschiedene Prinzipien-Reihen untersucht und 47 verschiedene Prinzipien identifiziert.¹⁵ Diese wurden gruppiert und mit den Prinzipien von Beauchamp und Childress verglichen, wobei eine weitgehende Konvergenz festgestellt werden konnte. Floridi et al. haben jedoch vorgeschlagen, diese vier Prinzipien für den Bereich der künstlichen Intelligenz um ein fünftes Prinzip, die Erklärbarkeit (explicability) zu ergänzen. Damit ergeben sich die folgenden fünf Prinzipien:

- Beneficence: Promoting Well-Being, Preserving Dignity, and Sustaining the Planet
- Non-Maleficence: Privacy, Security and «Capability Caution»
- Autonomy: The Power to Decide (Whether to Decide)

¹³ Jeroen van den Hoven: The Use of Normative Theories in Computer Ethics, in: Luciano Floridi (ed.): The Cambridge Handbook of Information and Computer Ethics, Cambridge 2010, 59–76, hier 62–64.

¹⁴ Marcus Düwell: Bioethik: Methoden, Theorien und Bereiche, Stuttgart Weimar 2008, 89–90.

¹⁵ Luciano Floridi, Josh Cows, Monica Beltrametti et al.: AI4People – An Ethical Framework for a Good AI Society. Opportunities, Risks, Principles, and Recommendations, in: Minds and Machines 28 (2018) 689–707, hier 695–696. – Vgl. auch den Abschnitt «Ethical Guidelines for AI» im Artikel «Ethics of Artificial Intelligence» von John-Stewart Gordon und Sven Nyholm in: Internet Encyclopedia of Philosophy (2021):

<https://iep.utm.edu/ethic-ai/>

- Justice: Promoting Prosperity and Preserving Solidarity
- Explicability: Enabling the Other Principles Through Intelligibility and Accountability

Als ein weiteres und auch für die Technikethik wichtiges Beispiel für «mittlere Prinzipien» kann Marta Nussbaums aristotelisch orientierte Liste von Fähigkeiten (capabilities) dienen.¹⁶

- Leben: die Fähigkeit, ein menschliches Leben normaler Dauer bis zum Ende zu leben
- körperliche Gesundheit: die Fähigkeit, bei guter Gesundheit zu sein (einschliesslich angemessener Ernährung und Unterkunft)
- körperliche Integrität: die Fähigkeit, sich frei zu bewegen und vor Gewalt sicher zu sein
- Sinneswahrnehmungen, Vorstellungsvermögen und Gedanken: die Fähigkeit, die Sinne zu benutzen, sich etwas vorzustellen und zu denken (einschliesslich der entsprechenden Erziehung und Ausbildung)
- Emotionen: die Fähigkeit, Bindungen zu Dingen und Personen aufzubauen (Liebe, Sorge, Sehnsucht, Dankbarkeit, berechtigter Zorn usw.)
- praktische Vernunft: die Fähigkeit, selbst eine Auffassung des Guten zu bilden und die eigene Lebensplanung kritisch zu reflektieren
- Zugehörigkeit: die Fähigkeit, mit anderen zu leben, an sozialer Interaktion teilzunehmen und mit Würde behandelt zu werden
- andere Spezies: die Fähigkeit, in Beziehung zu Tieren, Pflanzen und zur Natur zu leben
- Spiel: die Fähigkeit, zu lachen, zu spielen und sich zu erholen
- Kontrolle über die eigene Umwelt: die Fähigkeit, am politischen Leben teilzunehmen, zu arbeiten und Eigentum zu besitzen

Eine solche Liste mag im Vergleich zu Beauchamp und Childress gewagter und anspruchsvoller erscheinen, hat aber für viele Menschen eine intuitive, an der eigenen Lebenssituation verifizierbare Plausibilität. Crighton Nichols und Andy Dong heben hervor,

¹⁶ Marta Nussbaum: Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit, Berlin 2010, 112–114.

dass eine Anzahl von Nussbaums «Fähigkeiten» auf die Designpraxis verweisen.¹⁷ Ein gutes Beispiel, wie man Nussbaums Ansatz für ethisches Design in digitaler Assistenz benutzen kann, findet man in Naomi Jacobs Ansatz des Capability Sensitive Design (CSD), der Nussbaums Theorie der Fähigkeiten mit dem Value Sensitive Design (VSD) verknüpft.¹⁸

3. Anwendungsregeln von Prinzipien

Das zweite Problem ist die richtige Anwendung von Prinzipien in konkreten Situationen. Für Beauchamp und Childress sind die zwei zentralen Methoden der Anwendung (3.1) Spezifizierung (specification) und (3.2) Abwägung (balancing).

3.1 Spezifizierung

Bei der Spezifizierung geht es um die Verringerung des Anwendungsbereichs eines Prinzips, um die Anwendung konkreter und operationalisierbarer zu machen. Als Spezifizierung des Prinzips «Respekt vor Autonomie» können etwa die weiter unten erwähnten Muster «Abschalten» und «Abstufung» genannt werden. Ein konkretes Beispiel wäre etwa: Respektiere die Autonomie, indem du das digitale Assistenzsystem so baust, dass die Nutzer das Assistenzsystem nach Möglichkeit immer auch abschalten können. Oder noch weiter spezifiziert: ... indem die Nutzer des Autos das Warnsignal des Sicherheitsgurts abschalten können. Die letzte Spezifizierung kann jedoch mit einem anderen Prinzip in Konflikt geraten

¹⁷ Crighton Nichols; Andy Dong: Re-conceptualizing Design Through the Capability Approach, in: Ilse Oosterlaken, Jeroen van den Hoven (eds.): The Capability Approach, Technology and Design, Dordrecht 2012, 189–201, 184.

¹⁸ Naomi Jacobs: Capability Sensitive Design for Health and Wellbeing Technologies, in: Science and Engineering Ethics 26 (2020) 3363–3391.

(Nichtschaden, Wohltun oder Gerechtigkeit) und eventuell ethisch nicht zu verantworten sein. Auch Abstufung kann als Spezifizierung des Prinzips der Autonomie (aber auch anderer Prinzipien) angesehen werden. So kann «Respekt vor Autonomie» konkreter bedeuten, dass ein digitales Assistenzsystem verschiedene Stufen der Selbstbestimmung (Einstellungen) ermöglicht.

Ein weiteres wichtiges Muster der Spezifizierung ist die Transparenz. Mit ihrer Hilfe kann das Prinzip der Autonomie wie folgt spezifiziert werden: Respektiere die Autonomie, indem du die Entscheidungsarchitektur in deinem System möglichst transparent machst und damit informierte Entscheidungen über die Benutzung des digitalen Assistenzsystems ermöglichst. Das Gleiche gilt mit Blick auf die Rückkopplung: Rückkopplung kann etwa als Spezifizierung des Prinzips Wohltun, aber auch von Gerechtigkeit, Autonomie und Nichtschaden angesehen werden. Durch Rückkopplung kann ein Assistenzsystem die Autonomie der Nutzer erhöhen (siehe unten das Beispiel der unerwünschten Werbung unter 5.2 Transparenz), aber auch die Gerechtigkeit befördern (die Rückkopplung ermöglicht auch das kritische Feedback von Angehörigen einer Minderheit, deren Bedürfnisse beim Designprozess nicht hinreichend berücksichtigt wurden).

3.2 Abwägung

Bei der Abwägung geht es vor allem um Konfliktsituationen, in denen verschiedene relevante ethische Prinzipien miteinander in Konflikt stehen. Die Vorrangbeziehungen müssen manchmal schon im Designprozess bestimmt werden. Zum Beispiel wird die Abschaltung des Warnsignals für Sicherheitsgurte zwar generell nicht zugelassen, was zum Nachteil der Autonomie und zum Vorteil des Nichtschadens oder der Gerechtigkeit ist, jedoch wird als Kompromiss eine Warnmeldung erst ab einer bestimmten Geschwindigkeit von wenigen km/h ausgegeben, so dass der Nutzer etwa bei kurzen Rangierfahrten von wenigen Metern nicht zum Anlegen des

Gurts ermahnt wird. Um eine ausgewogene Berücksichtigung der verschiedenen Prinzipien in Abwägungsprozessen zu erreichen, werden in Bezug auf den Einsatz von Künstlicher Intelligenz Ethik-Kommissionen empfohlen, die sich aus Mitgliedern mit verschiedenen Hintergründen und Kompetenzen zusammensetzen.¹⁹ In vielen Fällen wird das Assistenzsystem aber die Abwägung eher den Nutzern selbst freistellen. So überlässt beispielsweise ein Assistenzsystem des Streaming-Systems für Serien den Nutzern, wie viele Stunden man Binge Watching machen kann, also einen «Serienmarathon», indem man viele Folgen einer Serie hintereinander anschaut, obwohl man weiss, dass dies zu Suchterscheinungen und zur Minderung der Produktivität führen kann. Transparenz kann auch als eine wichtige Komponente der Abwägung angesehen werden. Um eine Abwägung von konfligierenden Prinzipien (etwa Gerechtigkeit vs. Wohltun) vorzunehmen, sollte man eine möglichst klare Einsicht in die Funktionsweise des Assistenzsystems haben. Das Gleiche gilt mit Blick auf Rückkopplung. Eine qualitative oder fehlende Rückkopplung kann bedeuten, dass die Abwägung von Prinzipien einen bestimmten Lauf nimmt oder nicht. Sind beispielsweise Feedbacks von Nutzererfahrungen effektiv möglich und wird die Gerechtigkeit aufgrund von Feedback auch tatsächlich erhöht, kann dies sensible Auswirkungen auf die Abwägung (Balance) etwa von Gerechtigkeit und Wohltun haben – die Benutzung einer Suchmaschine oder einer Crowdfunding-Plattform würde nicht mehr massiv das Prinzip der Gerechtigkeit verletzen und wäre im Sinne des Wohltuns zu rechtfertigen.

¹⁹ Marcus Schmitz: Auf dem Weg zu einer ethisch verantwortungsvollen Datennutzung, in: Informatik Spektrum 43 (2020) 366–373: <https://doi.org/10.1007/s00287-020-01298-9>

4. Bezug zum Value Sensitive Design (VSD)

Die geschilderten Prinzipien und Anwendungsregeln haben eine Nähe zu dem von Batya Friedman und ihren Mitarbeitern entwickelten Ansatz des VSD.²⁰ Dieser Ansatz basiert auf der Einsicht, dass technische Artefakte nie gänzlich neutral sind, sondern immer mehr oder weniger wertebeladen. Das VSD versucht, die Reflexion und Berücksichtigung von moralischen Werten proaktiv und praktisch zum integrativen Teil des gesamten Designprozesses zu machen. Auch wenn VSD statt von Prinzipien von Werten spricht, kann man inhaltlich von wichtigen Konvergenzen ausgehen. Wie aber findet die Auswahl von relevanten Werten statt? Das VSD scheint mit einer doppelten und etwas spannungsvollen Strategie zu operieren. Einerseits geht es darum, die Werte der relevanten Stakeholder empirisch oder partizipativ zu ermitteln und im Designprozess zu berücksichtigen. Andererseits operiert das VSD aber durchaus auch mit universellen menschlichen Werten, die es immer zu berücksichtigen gilt. Batya Friedman und Peter Kahn schlagen eine Liste von zwölf ethischen Werten (human values with ethical import) vor:²¹

1. Human welfare
2. Ownership and property
3. Privacy
4. Freedom from bias
5. Universal usability
6. Trust
7. Autonomy

²⁰ Batya Friedman, Peter H. Kahn, Alan Borning: Value Sensitive Design and Information Systems, in: Ping Zhang; Dennis Galletta (eds.): Human-Computer Interaction in Management Information Systems, New York 2006, 348–372.

²¹ Batya Friedman; Peter H. Kahn: Human Values, Ethics, and Design, in: Julie A. Jacko, Andrew Sears (eds.): The Human-Computer Interaction Handbook, Mahwah NJ (2003) 1177–1201, hier 1187–1193. – Vgl. Batya Friedman, David Hendry: Value Sensitive Design: Shaping Technology with Moral Imagination, Cambridge MA 2019.

- 8. Informed consent
- 9. Accountability
- 10. Identity
- 11. Calmness
- 12. Environmental sustainability

Diese Liste soll jedoch offen für Verbesserungen sein und die jeweilige Kontextualisierung der Werte berücksichtigen. Eine solche Liste hat nach Friedman und Kahn eine heuristische Funktion – sie kann den Designprozess von Anfang an produktiv unterstützen, indem sie wichtige Werte hervorhebt und davor schützt, dass diese unter Zeitdruck übersehen werden. Was die Anwendung von Werten angeht, schlägt das VSD eine dreigliedrige Methodik vor, die aus konzeptionellen, empirischen und technischen Untersuchungen besteht. Konzeptionelle Untersuchungen nehmen eine Analyse ethisch relevanter Werte vor und reflektieren mögliche Abwägungen zwischen den Werten. Empirische Untersuchungen analysieren die Werte und Bedürfnisse der Stakeholder, mögliche Nutzungsweisen des Designprodukts sowie mögliche Wirkungen des Geräts auf die Nutzer. Technische Untersuchungen fokussieren darauf, welche technischen Eigenschaften des Systems humane Werte fördern oder behindern, und wie ein digitales Assistenzsystem technisch aussehen sollte, um einen wichtigen Wert proaktiv unterstützen zu können (beispielsweise Privacy). Die Spezifizierung eines Wertes, zum Beispiel mithilfe von Abschaltung, Abstufung, Transparenz oder Rückkopplung, kann im Kontext des VSD durch eine produktive Zusammenarbeit von allen drei Arten von Untersuchungen stattfinden. Die konzeptionelle Untersuchung kann zum Beispiel allgemein sagen, dass mit Blick auf den Wert Autonomie die zu entwickelnde Social-Media-Plattform abgestufte Einstellungen erlauben sollte. Die technische Untersuchung kann für die Abstufung unterschiedliche technische Lösungen vorschlagen, zum Beispiel verschiedene Einstellungen. Die empirische Untersuchung kann feststellen, ob die Nutzer auch wirklich von diesen Funktionen Gebrauch machen würden oder diese Einstellungen als eine befriedigende Lösung ansehen würden.

Insgesamt ist die bisher beschriebene ethische Gestaltung, Implementierung und Nutzung von Assistenzsystemen unter Verwendung von Mustern also durch den in Abbildung 1 illustrierten Prozess gekennzeichnet:

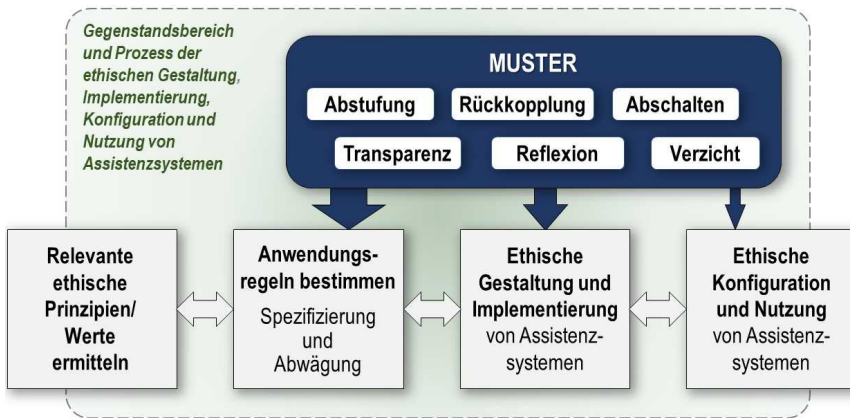


Abbildung 1: Prozess des ethischen Designs

Zunächst wird ermittelt, welche ethischen Prinzipien und Werte als relevant erachtet werden. Dies bildet die Grundlage für die nächste Phase, in der die Anwendungsregeln dieser Werte bestimmt werden – etwa die Konkretisierung und Anwendung der Werte und Prinzipien durch deren Spezifizierung und Abwägung. Hierbei stellen die im nächsten Abschnitt beschriebenen Muster eine Grundlage bereit, um die Spezifizierung und Abwägung im Einzelfall zu erleichtern, etwa durch das Bereitstellen von Beispielen zur Umsetzung der Prinzipien oder von zu erwartenden Argumenten in Konfliktsituationen. Nach der Spezifizierung und Abwägung erfolgt die Phase der Gestaltung und Implementierung des Assistenzsystems. In dieser Phase stellen die Muster abstrakt beschriebene Lösungen bereit, die bei häufigen Gestaltungsproblemen im Sinne einer Vorlage zur Lösung verwendet werden können. Abschliessend wird das Assistenzsystem konfiguriert und genutzt, auch hier können Muster wie etwa das Abschalten durch eine Systemeinstellung oder der situative oder sogar permanente Verzicht zum Einsatz kommen.

Alle Muster sind grundsätzlich für alle Phasen mit Ausnahme der ersten Phase (Selektion ethischer Prinzipien/Werte) relevant, auch wenn eine umfassende und tiefgreifende Auseinandersetzung mit den Mustern eher in der Phase der Anwendungsregelbestimmung und der Gestaltung und Implementierung zu erwarten ist. Die Betonung dieser beiden Phasen rührt auch daher, dass einige Muster bei der Konfiguration und Anwendung des Assistenzsystems nur dann relevant sind, wenn diese auch zuvor bei der Gestaltung und Implementierung berücksichtigt worden sind. So lässt sich etwa das Prinzip der Abstufung oder Transparenz bei der Nutzung des Assistenzsystems nur dann anwenden, wenn das System überhaupt eine Abstufung implementiert und Einblick in seine Funktionsweise gewährt. Der Prozess der ethischen Gestaltung, Implementierung, Konfiguration und Nutzung von Assistenzsystemen ist keine einfache, sequentielle Abfolge von Phasen, sondern kann auch beliebige Rücksprünge beinhalten. So könnte sich erst während der Nutzung herausstellen, dass die Anwender des Systems von einer wichtigen Konfigurationseinstellung keinen Gebrauch machen, womit in die Phase der Gestaltung und Implementierung zurückgesprungen werden könnte und eine andere Grundeinstellung gesetzt werden könnte (beispielsweise Voreinstellung einer Konfigurationsoption im Sinne eines Opt-in statt Opt-out).

5. Muster

Im Folgenden stellen wir einige Muster für wiederkehrende ethische Probleme beim Design von Assistenzsystemen vor, die uns bei der Analyse eines Katalogs von Beispielen als wegweisend erschienen; wir erheben dabei keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Jedes Muster wird zunächst erklärt, dann mit einem Beispiel versehen und schliesslich einer weitergehenden Analyse unterzogen.

5.1 Abstufung

Erklärung: Lenkende Eingriffe eines Assistenzsystems sollten in abgestufter, an die Situation angepasster Form geschehen.

Beispiel: Ausstiegswarner beim Pkw. – Ein Auto- oder Mitfahrer sollte eine Türe nicht plötzlich aufstossen, denn dadurch können andere Verkehrsteilnehmer wie etwa Radfahrer zu Schaden kommen. Ein Assistenzsystem kann dieses Ziel unterstützen und versuchen, diese auch als Dooring bezeichneten Unfälle zu verhindern. Dabei sind unterschiedliche Abstufungen denkbar. Gegenwärtig bereits vereinzelt implementierte Systeme warnen beim Öffnen der Türe audiovisuell durch einen Warnton und Blinken im Aussenspiegel (Mercedes) oder verzögern mechanisch die Öffnung der Türe um eine knappe Sekunde (Audi), um die Insassen haptisch zu warnen.²² Allerdings ist auch hier die Art des Eingriffs sorgfältig zu prüfen und in ihrer praktischen Auswirkung zu beobachten (siehe auch die Muster 5.3 Rückkoppelung und 5.5 Reflexion). So gibt der ADAC diesbezüglich zu bedenken: «Das kurze Blockieren der Tür, die haptische Warnung, ist sehr effektiv. Allerdings besteht die Gefahr, dass die Türe nach der knappen Sekunde Verzögerung doch aufgestossen wird. Die Situation wäre dann sogar noch kritischer als vorher, da der Radfahrer keine Chance mehr zur Reaktion hätte. Die ADAC Technik-Experten empfehlen, die Öffnungsverzögerung solange aufrechtzuhalten, bis die kritische Situation vorbei ist. Hier müssen weitere Untersuchungen angestellt werden, ob eine längere Verzögerung bei Kunden Akzeptanz finden würde. Kommt eine haptische Warnung (verzögerte Öffnung) zu spät, sollte zumindest durch Licht und Ton gewarnt werden.»²³

Analyse: Das Muster ist in Verbindung mit dem Abschalten (siehe unten 5.4) zu sehen und kann als eine Weiterentwicklung dieses Musters verstanden werden.

²² Ausstiegswarner: So schützen sie vor Dooring-Unfällen. Bericht der ADAC Redaktion vom 21.5.2021: <https://www.adac.de/rund-ums-fahrzeug/tests/assistenzsysteme/ausstiegswarner/>

²³ Ebd.

5.2 Transparenz

Erklärung: Transparenz bedeutet, dass der Designer eines Systems über die wesentlichen Aspekte, welche die Entscheidungsarchitektur in seinem System beeinflussen, vollständig informiert.

Beispiel: Wert eines Profils. – Der Käufer eines Gebrauchtwagens findet mannigfaltige Unterstützung bei der Aushandlung des Preises. Er kennt den Listenpreis, kann sich über die Eurotax-Liste Expertenmeinungen einholen oder das Fahrzeug bei einem Auto-Club wie dem ADAC begutachten lassen. Schliesslich kann er den Preis in Relation zur eigenen Tätigkeit und zum eigenen Stundenlohn setzen. Die Nutzer eines Profils bei Google, Twitter oder Facebook stehen regelmässig vor der Frage, welche Informationen sie diesen Unternehmen anvertrauen, ob sie sich vor einer Suchanfrage bei ihrem Account anmelden oder abmelden und welche Mechanismen sie nutzen, um diesen Unternehmen Daten zu übermitteln, vor ihnen zu verbergen oder sie aktiv zu löschen. Anders als der Gebrauchtwagenkäufer kann der Nutzer aber keinerlei Abschätzung über den ökonomischen Wert oder Schaden seines Verhaltens treffen. Wird er nun mit mehr und mehr Werbung bombardiert? Wird er deshalb Dinge kaufen, die er eigentlich gar nicht braucht? Wird er Produkte zu erhöhten Preisen angeboten bekommen, weil Werbepartner der sogenannten sozialen Netzwerke um seine Zahlungsfähigkeit oder sein besonderes Interesse an bestimmten Produkten wissen? Der einzige Anhaltspunkt könnte allenfalls die Marktkapitalisierung des Unternehmens geteilt durch die Anzahl seiner Nutzer sein – doch auch dieser Eckwert hat nur beschränkte Aussagekraft. Bereits bei Google versagt der Ansatz, da der Konzern in einer Vielzahl unterschiedlichster Aktivitäten engagiert ist; bei Facebook oder Pinterest hingegen ist der Umsatz im Wesentlichen noch mit sozialen Profilen alleine verbunden.

Analyse: Transparenz ist für Aussenstehende sehr schwer zu auditieren und zu prüfen. Sie ist für ein Unternehmen, das neue Big-Data-Anwendungen auf den Markt bringen möchte, aus Gründen des Schutzes der neuen Idee unter Umständen sehr problematisch.

Transparenz wird durch die Datenschutzgrundverordnung (DSGVO) teilweise gefordert. Dennoch geht die dort verlangte Information über den Zweck einer Datenerfassung nicht weit genug, da sie den Zusammenhang mit den Interessen des Anwenders nicht ausreichend herausarbeitet.

5.3 Rückkopplung

Erklärung: Rückkopplung bedeutet, dass die Subjekte eines Systems seinem Designer Rückmeldungen geben über die Auswirkungen sowie die erwünschten und unerwünschten Nebenwirkungen des Systemdesigns.

Beispiel: Spezifische Werbung. – Ein Mailanbieter kann durch Analyse der E-Mails seiner Kunden Informationen über den Beziehungsstatus seiner Nutzer erhalten. Für die Betreiber sozialer Netzwerke sind diese Informationen meist direkt aus Profilangaben ersichtlich. Beides kann nun dazu führen, dass Personen, die keine Beziehung suchen oder die vielleicht gerade den Tod eines Partners oder eine Trennung betrauern, Werbung für Single-Plattformen erhalten. Wenn Alice für ihre Tante Carol auf Amazon ein Gartenwerkzeug bestellt, kann sie die nächsten Monate von Amazon immer wieder auf Gartenprodukte aufmerksam gemacht werden, obwohl sie das Thema nicht interessiert. Bei spezifischeren Produkten, etwa besonderem Sexspielzeug, können solche Werbungen zu weiteren seltsamen Effekten führen. Rückmeldung würde dem Nutzer das Signal erlauben, dass eine spezifische Lenkungsaktivität des Systems aus verschiedenen Gründen besonders unerwünscht ist.

Analyse: Rückkopplung kann die Beziehung zwischen dem Nutzer und dem Entwickler eines Systems verbessern. Rückkopplung kann auch als Alibi-Mechanismus benutzt werden in dem Sinn: «Lieber Anwender, ich frage zwar deine Meinung zum System ab und du kannst sie mir auch schreiben und dadurch zu einer emotionalen Entlastung deiner Unzufriedenheit gelangen. Die Rückmeldung werde ich aber nicht ernsthaft in Betracht ziehen».

Rückkopplung kann missbraucht werden, wenn der Entwickler eines Systems dadurch zusätzliche Einblicke in die Wirkmechanismen seiner Architektur bekommt und Informationen gegen das Interesse des Anwenders verwendet. So kann die Rückmeldung «Immer, wenn ich ein Produkt mehrfach kaufe, wird es teurer» dazu führen, dass der Anbieter gerade dadurch auf die Idee kommt, ein Produkt für Mehrfachkäufer ganz besonders teuer zu machen.

5.4 Abschalten

Erklärung: Abschalten bedeutet, dass der Benutzer spezifische Funktionen eines Assistenzsystems oder das System als Ganzes für bestimmte Zeiträume ausser Funktion setzen kann. Dieses Muster kann man sowohl als eine Spezifizierung der Privatheit im Sinne eines «right to be left alone»²⁴ als auch als eine Spezifizierung des Prinzips der Autonomie verstehen. Man könnte es als Recht kodifizieren, das dem mündigen Bürger zugesteht, Eingriffe eines technischen Systems in sein Leben zu unterbinden, jedenfalls in allen Situationen, in denen Dritte nicht zu Schaden kommen können. Ebenso bietet sich eine Assoziation zum zweiten Asimovschen Gesetz an, dem zufolge ein Roboter den von einem Menschen gegebenen Befehlen gehorchen muss, was auch Befehle zur Untätigkeit umfasst. Bereits bei Asimov findet sich eine wichtige Schranke für dieses Muster im Nachsatz «es sei denn, ein solcher Befehl würde mit Regel eins kollidieren», welche fordert, dass ein Roboter kein menschliches Wesen wissentlich verletzen darf oder ihm durch Untätigkeit wissentlich Schaden zulassen darf.²⁵

Beispiel 1: Berganfahrhilfen und Autopiloten. – Manche Autos haben eine Berganfahrhilfe. Beim Lösen der Bremse in der Steigung hält das Fahrzeug für einen kurzen Moment die Bremsen aktiv, bis der

²⁴ Samuel D. Warren, Louis D. Brandeis: The Right to Privacy, in: Harvard Law Review 4/5 (December 15, 1890) 193–220:
<https://www.cs.cornell.edu/~shmat/courses/cs5436/warren-brandeis.pdf>

²⁵ Isaac Asimov: Meine Freunde, die Roboter, München 1997.

Fahrer aus dieser Situation heraus das Fahrzeug beschleunigt. Sinn des Systems ist die Unterstützung des Fahrers, der ansonsten Bremse, Gaspedal und Handbremse gleichzeitig koordiniert bedienen muss. Weil bei manchen Assistenten allerdings die Bremse an den Hinterrädern wirksam ist und erst dann gelöst wird, wenn das Fahrzeug eine bestimmte Zugkraft nach vorne über die angetriebenen Vorderräder aufgebaut hat, ist das Anfahren auf ansteigenden, glatten Flächen zuweilen nicht mehr möglich, weil die Vorderräder zu wenig Bodenhaftung haben, um die erforderliche Kraft aufzubauen. Ähnliche Situationen gibt es bei Flugzeugen, bei denen Autopiloten den Betrieb des Flugzeugs in Parameterbereichen verhindern, die zum Absturz führen würden. In der Luftfahrt wurden tödliche Unfälle verursacht, weil Piloten die genaue Funktion eines Assistenzsystems nicht kannten (siehe 5.2 Transparenz) oder es nicht (auf einfache Weise) abschalten konnten (Beispiel: Boeing 737 MAX 8).

Beispiel 2: Atemalkoholkontrolle. – Alice, die hochschwanger ist, und Bob sind auf einer Party. Bob hat etwas zu viel getrunken. Eigentlich möchte er nicht mehr mit dem Auto fahren, obwohl er sich im Notfall noch ein sicheres Fahren zutraut. Daher bittet er Alice für die Rückfahrt ans Steuer. Alice bekommt jedoch plötzlich verfrühte Wehen. Nun möchte Bob das System seines Autos abschalten, das bei einem Fahrer eine Atemalkoholkontrolle vornimmt, bevor es den Motor startet. Das Beispiel lässt sich mit leichter Variation aber auch in ein Gegenbeispiel verändern: Hier nimmt Bob höchst leichtsinnig und trotz massiver Alkoholisierung in emotional schwierigem Zustand sein Auto in Betrieb, missbraucht dazu das Abschaltssystem und verursacht einen schweren Unfall.

Gegenbeispiel: Elektrische Sicherung. – Eine elektrische Sicherung verhindert die Überlastung eines Stromkreises und die damit verbundene Brandgefahr in Gebäuden. Es ist vermutlich nicht sonderlich sinnvoll, einem Stromkunden die Möglichkeit zu geben, die Abschaltfunktion einer Sicherung oder eines Fehlerstromschalters zu überbrücken oder diese ausser Betrieb zu setzen. Dessen ungeachtet sind Situationen denkbar, in denen eine solche Überbrückung

sinnvoll sein könnte. Allerdings bleibt fraglich, ob solche Situationen so häufig sind, dass eine solche Überbrückung als grundsätzliche Funktion sinnvoll erscheint.

Analyse: Dieses Muster setzt das der Transparenz (siehe oben 5.2) voraus. Ein Benutzer kann eine spezifische Funktion eines Assistenzsystems nur dann abschalten, wenn er überhaupt weiss, dass es sie gibt. Das Muster ist nicht ohne Risiko und erfordert Aufklärung des Benutzers. Es gibt einen Grund, weshalb bestimmte technische Systeme zum Schutz des Anwenders auf bestimmte Weise reagieren; dieser Grund muss aber nicht immer zutreffen und die Abwägung des Entwicklers kann fehlerhaft sein. Manche Hersteller bieten eine Unterstützung des Abschaltens an, wie etwa Apple mit der Anzeige der Bildschirmzeiten am Mobiltelefon.

5.5 Reflexion

Erklärung: Die Entwicklung digitaler Lenkungsmechanismen sollte durch ein besonderes Mass an Reflexion begleitet werden. Insbesondere sollte darauf geachtet werden, inwieweit vorgeschlagene Unterstützungsmechanismen Probleme tatsächlich lösen oder sie durch ihr Wirken Probleme oder Bedarfe, dann meist anderer Natur, erst erzeugen. Optimierung ist als Mechanismus zunächst einmal gut. Ein Übermass an Optimierung kann jedoch ausser Kontrolle geraten und dadurch selbst zum Problem werden. Dabei sind gerade solche Mechanismen, die Paul Watzlawick Probleme zweiter Ordnung nennt,²⁶ bedeutsam. Bei diesen führt eine zunächst als vermeintliche Lösung angesehene Massnahme zu einem Problem – nämlich einem Problem zweiter Ordnung –, da mittlerweile die Beteiligten ihre Erwartungshaltungen so verändert haben, dass sie nicht in der Lage sind, die Lösung des ersten Problems als Ursache des neuen Problems zu erkennen. Besonders effiziente technische

²⁶ Paul Watzlawick, John Weakland, Richard Fisch: Lösungen. Zur Theorie und Praxis menschlichen Wandels, Bern, Stuttgart, Wien 1979.

Lösungen stehen in erhöhter Gefahr für solche Entwicklungen. Wir verweisen zur Erläuterung insbesondere auf zwei Beispiele.

Beispiel 1: Optimierung der Kommunikation. – E-Mail beschleunigt die Kommunikation und soll sie verbessern. Für manche Zwecke ist E-Mail aber zu langsam, zu formalisiert und zu träge. Sie wird daher durch eine rasche Abfolge immer effizienterer Formen ersetzt: Short Message, Messenger, Chats, Tweets, Slack-Beiträge und Timelines lösen die E-Mail ab. Schliesslich werden Status-Mechanismen erforderlich, in denen ein Teilnehmer angeben kann, ob er gerade «anwesend» ist (also innerhalb der nächsten Sekunden auf Kontaktaufnahmen reagiert), oder ob er gerade «beschäftigt» ist (der Partner also keine schnelle Reaktion erwarten soll). Am Ende dieser Entwicklung steht eine Gesellschaft, in der junge Menschen zunehmend an Aufmerksamkeitsstörungen und Hyperaktivität leiden, entsprechende Krankheitsbilder in die Diagnose-Klassifikationen aufgenommen werden und die Verschreibung von Ritalin explosionsartig ansteigt. Ins Bild passt hier auch eine Studie der Ohio State University, nach welcher die Anwesenheit eines Like-Buttons die Lesedauer und die eigene inhaltliche Auseinandersetzung mit Texten verkürzt. Die Bestätigung der eigenen Meinung wird wichtiger als die Auseinandersetzung mit Inhalten. Bemerkenswerterweise tritt ein entsprechender Effekt aber auch in der Agenturnachricht auf,²⁷ der wir diese Information entnehmen. Diese verweist nämlich nur auf die Homepage der Ohio State University statt auf die dort vermutlich auffindbare Studie; wesentlich erscheint also wiederum nicht die Auseinandersetzung mit den Inhalten, die (rasche?) Fertigung einer weiteren Pressenachricht steht im Vordergrund und für die journalistische Sorgfalts- und wissenschaftliche Zitierpflicht wird ein beliebiger, wenig hilfreicher Link als ausreichend angesehen. Die Lösung eines Problems wird selbst zu einem Problem.²⁸

²⁷ Georg Haas: Like-Button verkürzt Lesezeit bei Online-Artikeln (2020): <https://www.presetext.com/news/like-button-verkuerzt-lesezeit-bei-online-artikeln.html> (besucht am 24.3.2021).

²⁸ Vgl. auch P. Watzlawick, J. Weakland, R. Fisch: Lösungen; Byung-Chul Han: Müdigkeitsgesellschaft, Berlin 2010.

Beispiel 2: Eigenleben der Assistenzsysteme. – In den Wissenschaften können wir – vereinfacht dargestellt – zwei Arten von Assistenzsystemen für unser Gehirn benutzen: Bleistift und Papier oder digitale Systeme. Bleistift und Papier entwickeln kein Eigenleben, sie nehmen Gedanken auf. Digitale Systeme aber wollen konfiguriert und angepasst werden, benötigen Updates, liefern Benachrichtigungen und drängen sich auf vielfältige Weise zwischen die Person und ihre ursprüngliche Aufgabe. Ähnlich verhält es sich bei Kommunikationssystemen: Telefone und Videokonferenzen erleichtern das soziale Leben. Ich muss nicht mehr nach Tokyo fliegen, um meine japanischen Freunde zu sehen. Mit Facebook und Twitter aber schieben sich neue Aspekte in den Vordergrund. Anstatt Beziehungen zu pflegen, gestalten wir Profile und Timelines aus einem Selbstzweck heraus und sammeln Likes. Der ursprüngliche Aspekt der Begegnung wird durch einen neuen, oft auch unerwünschten oder technischen Selbstzweck verdrängt.

Analyse: Das reflektierende Nachdenken über Probleme höherer Ordnung ist eine Sache für Philosophen und nicht für Praktiker. Der Aufruf zu Reflexion kann daher in das Gegenteil umschlagen, weil er als weltfremd und innovationsfeindlich wahrgenommen wird. Das aber charakterisiert gerade das Problem zweiter Ordnung: Man nimmt es nicht als Problem wahr, weil man die innewohnenden Mechanismen nicht erkennt. Somit benötigt es besonders lange und tiefgreifende Schädigungen, bis die Gesellschaft bereit ist, sich mit der Problematik überhaupt zu beschäftigen, dann aber möglicherweise überzogen und falsch reagiert.

5.6 Verzicht

Erklärung: Verzicht bedeutet die bewusste Entscheidung gegen ein Assistenzsystem. Während das Abschalten die selektive Nichtnutzung eines grundsätzlich verfügbaren Assistenzsystems bedeutet, meint der Verzicht die vollständige Absage an die Nutzung oder Entwicklung eines Assistenzsystems für einen bestimmten

Lebensbereich. Erfordert das Abschalten meistens noch die Unterstützung durch den Hersteller, so ist der Verzicht eine persönliche Entscheidung oder gesellschaftliche Regelung gegen Assistenzsysteme.

Beispiel 1: Digital Detox. – Im Internet finden sich Selbstberichte und zunehmend entstehen auch Studien zum Phänomen eines Digital Detox. Das Schlagwort steht für ein Beenden oder für den bewussten, vorübergehenden Verzicht auf die Nutzung sozialer Medien wie Twitter oder Facebook. So wurden in Studien bereits positive Effekte von Digital-Detox-Apps auf problematische, suchtähnliche Nutzungsmuster festgestellt.²⁹ Auch wird insbesondere von Kindern und Jugendlichen selbst eine Verbesserung des allgemeinen Lebensgefühls berichtet, wenn sie beispielsweise im Ferienlager vorübergehend ganz auf ihr Smartphone verzichten müssen.³⁰

Beispiel 2: Google Glass. – 2013 führte Google mit Google Glass einen tragbaren Computer in Form einer Brille mit eingebauter Kamera ein. Das System erlaubt eine Vielzahl spannender und innovativer Anwendungen. Die Markteinführung war jedoch von einer breiten Welle an Kritik begleitet, die sich unter anderem an der Sorge von verdeckten Aufnahmen und einer Weiterverbreitung von Video-Aufnahmen privater Situationen entzündete. Schliesslich verboten viele Kinos, Bars und Restaurants den Zutritt mit diesem Assistenzsystem und ihre Träger wurden in einem Wortspiel als «(gl)assholes» bezeichnet. Das Gerät wird von Google zwar weiterentwickelt, ist aber nur mehr für Unternehmensanwendungen gedacht.

Analyse: Der Verzicht auf digitale Systeme ist zunächst mit einem Verlust der von ihnen gewährleisteten Vorteile verbunden. Weitere Effekte ergeben sich durch erworbene Gewohnheiten, aber auch

²⁹ Desirée Schmuck: Does Digital Detox Work? Exploring the Role of Digital Detox Applications for Problematic Smartphone Use and Well-Being of Young Adults Using Multigroup Analysis, in: *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking*, 23/8 (2020) 526–532: <http://doi.org/10.1089/cyber.2019.0578>

³⁰ Sommerlager bieten Kindern digitalen Entzug. Weniger Stress und Mobbing – Jugendliche sehen Erfahrung ohne Smartphone sehr positiv (2019): <https://www.presstext.com/news/20190628001>

durch Abwehrreaktionen der Hersteller, die von einer Systemnutzung profitieren. Ein weiterer Aspekt im Rahmen zunehmender Digitalisierung ist, dass auf etliche Dienste kaum mehr wirklich verzichtet werden kann und eine Trennung in gewollte und ungewollte Nutzungsformen schwierig ist.

6. Zusammenfassung

Digitale Assistenzsysteme durchdringen zunehmend alle Lebensbereiche. Sie werden oft in der guten Absicht entwickelt, das Leben zu verbessern, indem Schwächen der Anwender ausgeglichen (Kompensation) oder ihre Fähigkeiten mithilfe der Assistenz erweitert werden (Augmentation). Jedoch wirft die Entwicklung dieser Systeme oft ethische Fragen auf, deren Beantwortung sich bei genauerer Betrachtung herausfordernd gestaltet. Die Schwierigkeit besteht hierbei darin, dass umfangreiche ethische und philosophische Diskurse und die daraus resultierenden abstrakten Grundsätze und Prinzipien in konkrete Merkmale eines zu entwickelnden Systems übersetzt werden müssen. Erschwerend kommt hinzu, dass für diese Übersetzungsleistung in der Praxis oft nur eine begrenzte Zeit und Aufmerksamkeit zur Verfügung steht, weil bereits immer komplexer werdende Technologien und kürzere Entwicklungszyklen diese knappen Ressourcen binden oder einschränken. Um die genannte Herausforderung des ethischen Designs von digitalen Assistenzsystemen leichter zu bewältigen, haben wir daher sechs Muster vorgestellt: Abstufung, Transparenz, Rückkoppelung, Abschalten, Reflexion und Verzicht. Während die ersten vier Muster direkt auf funktionale Merkmale von Assistenzsystemen abzielen, betreffen die beiden letztgenannten Muster eher die Phase der Entwicklung und der Anwendung von Assistenzsystemen. Die vorgestellten Muster erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Vielmehr ist es unser Anliegen, aufzuzeigen, dass Muster ein probates Instrument sind, um abstrakte ethische Prinzipien und Grundsätze in leicht handhabbare und praxisrelevante Anforderungen zur

Systemgestaltung zu übersetzen. Sie bilden damit gleichsam einen Nexus, an dem sich ethische Grundsätze und deren Anwendungsregeln (Spezifizierung und Abwägung) mit dem Wissen um konkrete informationstechnische Gestaltungsmöglichkeiten verbinden. Wir hoffen, dass die vorgestellten Muster somit zu einer informierten Gestaltung von Assistenz beitragen, indem sie erwartbare Probleme und Argumente beim ethischen Design vorstrukturieren, aber auch Lösungswissen und Beispiele in kompakter Form offerieren. Bedarf für die zukünftige Forschung liegt einerseits in einer weiteren theoretischen oder empirischen Begründung der Muster, andererseits in der Sammlung weiterer Muster und der Aufbereitung der Sammlung etwa in Form eines strukturierten Katalogs.

conexus 4 (2021) 131–154

© 2021 Clemens H. Cap, Michael Fellmann und Johann-Christian Pöder. Dieser Beitrag darf im Rahmen der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 – Creative Commons: Namensnennung / nicht kommerziell / keine Bearbeitungen – weiterverbreitet werden.



<https://doi.org/10.24445/conexus.2021.04.009>

Prof. Dr. Clemens H. Cap, Universität Rostock, Lehrstuhl für Informations- und Kommunikationsdienste, Albert-Einstein-Strasse 22, 18059 Rostock, Deutschland

clemens.cap@uni-rostock.de

Prof. Dr. Michael Fellmann. Universität Rostock, Lehrstuhl für Wirtschaftsinformatik, Albert-Einstein-Strasse 22, 18059 Rostock, Deutschland

michael.fellmann@uni-rostock.de

JProf. Dr. Johann-Christian Pöder, Universität Rostock, Theologische Fakultät, Universitätsplatz 1, 18055 Rostock, Deutschland

johann-christian.poder@uni-rostock.de

Peter Pernthaler und Jakob Pernthaler Selbst- und Fremdbestimmung – ein Dialog zwischen Rechtswissenschaft und Biologie

Die konfliktbeladene gesellschaftliche Situation im Zusammenhang mit der gegenwärtigen Pandemie spiegelt sich auch im Verhältnis zweier interagierenden Wissenssysteme wider. Einerseits äussern sich die Naturwissenschaften, basierend auf der empirischen Faktenlage, über biologische und epidemiologische Gegebenheiten. Andererseits stehen die Geisteswissenschaften vor der Herausforderung, ein aktuelles Naturphänomen im Hinblick auf seine gesellschaftlichen Auswirkungen einzuordnen, zu bewerten, es aus menschlicher Perspektive beherrschbar zu machen und damit einen Weg zu grösserer Selbstbestimmung zu erarbeiten.

Unser Essay ist das Ergebnis eines Gedankenaustauschs zwischen Vater (Peter Pernthaler, Staatslehrer) und Sohn (Jakob Pernthaler, Biologe) zum Thema des vorliegenden Bandes – eines wissenschaftlichen Dialogs, wie wir ihn in den vergangenen Jahrzehnten stets gepflegt haben.¹ Ausgehend von der Beobachtung, dass Selbstbestimmung in der Regel als Gegensatz zu Fremdbestimmung verstanden wird, liegt unseren Überlegungen die These zugrunde, dass Selbst- und Fremdbestimmung sich wechselseitig voraussetzen. Ohne Anspruch auf Lückenlosigkeit wird diese Wechselwirkung im Folgenden in verschiedenen Bereichen und an verschiedenen Phänomenen typologisch dargestellt. Die dahinter wirkenden Gesetzmässigkeiten werden nicht diskutiert, weil dies den Umfang

¹ Wir danken Branko Bajic für kritische Durchsicht des Manuskripts und hilfreiche Anregungen.

des Beitrages sprengen würde. Unsere gewählte Vorgangsweise ist assoziativ, das heisst, den auf Mensch und Gesellschaft gerichteten Betrachtungen des Vaters stellt der Sohn analoge Beispiele aus der Biologie gegenüber. Worum es uns geht, ist weniger die Verbindung von geistes- und naturwissenschaftlicher Perspektive, sondern vielmehr die Bestätigung der angeführten These in den Beispielen oder Typen des Vaters und des Sohnes auf je eigene Art und Weise. Wenn wir im Folgenden Assoziationen entwickeln und Vergleiche anstellen, setzen wir voraus, dass die Begriffe Fremdbestimmung und Selbstbestimmung in den verschiedenen Wissenschaftsbereichen zwar nicht mit identischen, aber erkennbar ähnlichen Inhalten verwendet werden können.

Der Ursprung des Selbst. – Als Kinder erlernen wir Selbstbestimmung dadurch, dass die Personen, die uns erziehen – wobei Erziehung hier als Fremdbestimmung zu verstehen ist –, grundsätzlich darauf vertrauen, dass der Mensch eigene Kräfte, Verstand und Willen hat, Neues und Fremdes zu erfahren und lernen kann, die damit verbundenen Anstrengungen und Gefahren zu bestehen. Das Selbst in der Selbstbestimmung bildet sich also – in der Kindheit und auch später – in ständiger Auseinandersetzung mit dem Fremden auf der Grundlage einer Urerfahrung der Geborgenheit in einer Gemeinschaft. Diese Erfahrung muss sich im Lauf des Lebens immer wieder in neuen Dimensionen und Kontexten bestätigen, um zu reifen.

Die Entwicklung der vielzelligen Organismen aus seinem genetischen Code. – Auch die Biologie kennt das individuelle Selbst als ein mehrschichtiges Phänomen, das sich über die Lebenszeit entfaltet. Es beginnt mit dem Genom. Dieses wird in sexuell reproduzierenden Organismen mithilfe eines speziellen Mechanismus (des *crossing-over* der meiotischen Zellteilung) aus den elterlichen Genomen individualisiert. Das Genom der vielzelligen Lebewesen ist unter anderem auch eine somatische Entwicklungsvorschrift. Allerdings geschieht diese – prinzipiell genetisch festgelegte – Entwicklung nicht in völliger Selbstbestimmtheit: Eine zweite regulative Ebene, das Epigenom, beeinflusst nachhaltig die Expressionsmuster der

involvierten Gene.² Dieses Epigenom, ein Muster aus chemischen Modifikationen der DNA und ihrer Verpackungsproteine, wird dem Embryo mütterlicherseits aufgeprägt, um die Weitergabe bestimmter somatischer Anpassungen zwischen zwei Generationen zu ermöglichen. Durch dieses Lamarcksche *fine-tuning* lassen sich zusätzlich zu den längerfristigen evolutiven Anpassungen auch die aktuellen Lebensbedingungen des Mutterorganismus an die Nachfahren vermitteln.

Die biologische Reproduktion und die Rote Königin. – Die Vermehrung steht im Zentrum der biologischen Existenz als selbstbestimmter Akt der Arterhaltung. Die asexuelle Reproduktion erlaubt es dem Individuum, identische Kopien seiner selbst zu erzeugen, führt jedoch evolutionär zu einer Anhäufung schädlicher Mutationen. Der mögliche Ausweg, die sexuelle Reproduktion, beinhaltet aber bereits in seiner einfachsten Form den Keim der Fremdbestimmung durch ein zweites Individuum derselben Art. Darüber hinaus ergeben sich in der Vermehrungsstrategie vieler Organismen komplexe Abhängigkeiten zu anderen Arten, beispielsweise in der Bestäubung der Blütenpflanzen oder in den Reproduktionszyklen von Parasiten: Der erste Wirt des kleinen Leberegels ist eine Schnecke, welche Schleimbällchen mit Hunderten von entwickelten Zerkarien-Larven absondert. Diese werden von Ameisen gefressen und entwickeln sich weiter. Schliesslich wandert eine einzige Meta-Zerkarie in das Gehirn der Ameise und verändert deren Verhalten, so dass sie sich in den Stengel einer Blume oder eines Grashalms verbeisst. Erst wenn dieser von einem Schaf oder Rind gefressen wird, hat der Leberegel seinen Endwirt erreicht. In diesem Beispiel scheint die Rollenverteilung klar: Der Parasit bestimmt über den Wirt. Bei näherer Betrachtung ist diese Schlussfolgerung aber weniger eindeutig, da sich auch der Parasit in eine Abhängigkeit begibt und der Wirt unter hohem evolutivem Druck steht, Resistenz zu entwickeln. Dieses ko-evolutionäre Wettrüsten zwischen negativ interagierenden Arten

² Gary Felsenfeld: A brief history of epigenetics, in: Cold Spring Harbor Perspectives in Biology 6 (2014): ARTN a018200. doi: 10.1101/cshperspect.a018200

ist ein Herzstück der *Red-Queen-Hypothese*,³ angelehnt an die Worte der Roten Königin in Lewis Carrolls *Through the Looking-Glass and What Alice Found There* (1872): «Nun, hier muss man nämlich so schnell rennen, wie man kann, um auf der Stelle zu bleiben.»⁴

Gesellschaftliche Wertvorstellungen. – Fremdbestimmung ist im Bewusstsein des Menschen verankert als gesellschaftlicher Wertekanon, der uns helfen soll, moralisch zu handeln und die Verantwortung für unser Handeln zu übernehmen. Die persönliche Freiheit im Sinne selbstbestimmten Handelns setzt die Akzeptanz einer vorgegebenen moralischen Richtschnur voraus, an der sich unser Handeln in der jeweiligen Situation orientiert. Fremd- und Selbstbestimmung fließen also in der konkreten Entscheidung – und insofern auch in der Gestaltung unseres Lebens – untrennbar ineinander.

Die Rolle des Individuums innerhalb der biologischen Population. – Es gibt keine direkte Entsprechung des Moralbegriffes in der Biologie. Allerdings lässt sich durchaus beobachten, dass das individuelle Handeln von Organismen oft in den «sozialen» Kontext ihrer Population eingebunden. Ein Beispiel aus der Mikrobiologie: Einzelne Bakterienzellen sind insofern selbstbestimmt, als sie sich in ihrem Wachstum prinzipiell an den aktuellen Umgebungsbedingungen orientieren, welche sie durch Rezeptoren an der Zelloberfläche wahrnehmen. Gleichzeitig geben sie an ihre Umwelt zahlreiche Stoffwechselprodukte ab. Manche dieser Substanzen, sogenannte *quorum-sensing*-Moleküle, dienen dazu, einen «gesellschaftlichen Konsens» über erwünschtes Verhalten innerhalb der eigenen Art herzustellen.⁵ Anhand der Konzentration dieser *quorum-sensing*-Moleküle im Umgebungsmedium ist es der einzelnen Zelle möglich, die Dichte der Gesamtpopulation abzuschätzen. Dadurch können mithilfe komplexer genetischer Regulationskreisläufe zahlreiche

³ Leigh Van Valen: A new evolutionary law, in: *Evolutionary Theory* 1 (1973) 1–30.

⁴ Zitiert nach der deutschen Übersetzung von Jörg Karau: Hinter dem Spiegel und was Alice dort fand (2008) 90: www.joergkarau-texte.de

⁵ Melissa B. Miller, Bonnie L. Bassler: Quorum sensing in bacteria, in: *Annual Review of Microbiology* 55 (2001) 165–199.

physiologische Verhaltensweisen des Individuums zum Vorteil der Population verändert werden. Zum Beispiel können Bakterien auf diese Weise umschalten von frei schwimmenden, begeisselten Stadien zu einer oberflächengebundenen Lebensweise. In vielen Krankheitserregern werden sogenannte Pathogenitätsfaktoren wie Toxine nur dann gebildet, wenn sich ein individuelles Bakterium in einer ausreichend dichten Gemeinschaft der eigenen Art weiss. Die Selbstbestimmtheit der Zelle ist damit eingebunden in die Fremdbestimmtheit durch die Population.

Freiheitlich-demokratischer Rechtsstaat. – Selbstbestimmung wird im freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat gewährleistet durch ein Bündel von Grund- und Freiheitsrechten (Menschenrechte) und politischen Rechten (Bürgerrechte). Was so durch die Rechtsform als individuelle Rechte geradezu als Musterfall der Selbstbestimmung erscheint, ist in Wahrheit in vielen Dimensionen fremdbestimmt. Die Begründung der Rechte erfolgt durch objektive Rechtsnormen (Verfassung und Völkerrecht). Ausschlaggebend sind aber erst die die Rechtspraxis, die Rechtswissenschaft und die Rechtsprechung. Die politischen Rechte begründen demokratische Institutionen (Parlamente und Regierungen) und die Repräsentation, durch die die Einzelnen als bloss Repräsentierte verschwinden. Diese Formen institutioneller Fremdbestimmung existieren aber wiederum nur dadurch, dass sie von einzelnen Menschen selbstbestimmt geltend gemacht werden. So ist es vor allem der ständige individuelle Kampf um das Recht und die ununterbrochene politische Anteilnahme und Kontrolle der politischen Macht durch die Bürger, welche die wahren Voraussetzungen der Verwirklichung des Rechts und der Demokratie bilden. Auch hier fliessen also Fremdbestimmung und Selbstbestimmung untrennbar ineinander.

Recht als staatliche Zwangsordnung. – Staatliche Anordnungen (Gesetze, Verwaltungsentscheidungen, Gerichtsurteile) sind zunächst geradezu Musterbeispiele von Fremdbestimmung. Sie unterscheiden sich von moralischen Normen und Naturrecht dadurch, dass sie zwangsbewehrte Normen sind, das heisst, dass sie mithilfe staatlichen Zwangs (beispielsweise Polizeigewalt) durchgesetzt werden

können. Dennoch existieren diese Normen zunächst in einem Bereich des Sollens und werden zum Sein erst dadurch, dass sie von den Individuen befolgt werden. Diese Wirklichkeit des Rechts wird aber zum weitaus überwiegenden Mass nicht durch Zwang, sondern durch Selbstbestimmung herbeigeführt, indem die Rechtsunterworfenen aus eigenem Antrieb die Normen und Entscheidungen des Staates akzeptieren, weil sie den Rechtsgehorsam gegenüber den negativen Folgen des – als gewiss eingestuft – Staatszwanges bevorzugen. Ohne diesen weitaus überwiegenden freiwilligen Rechtsgehorsam kann es keine Rechtsordnung geben, weil eine millionenfache zwangsweise Rechtsdurchsetzung undurchführbar wäre. Strafe und Zwang wirken also ordnend durch die – überwiegende – selbstbestimmte individuelle Unterwerfung unter die – in der Regel auch als vernünftig erachteten – staatlichen Normen.

Vor dem Gesetz. – Franz Kafka hat diese Doppelwirkung des Gesetzes besonders anschaulich beschrieben. In seiner Legende *Vor dem Gesetz* (1915) kommt der Mann vom Land zum Eingang des Gesetzes und wird dort vom Türhüter am Eintritt verhindert. Nach lebenslangen Bemühungen um den Eintritt fragt der Mann vor seinem Tod: «Warum hat niemand anderer versucht, zum Gesetz zu gelangen?» Der Türhüter gibt die Antwort: «Dieser Eingang war nur für dich bestimmt. Ich schliesse ihn jetzt.» Wie immer man das Gleichnis deutet, es ist jedenfalls auch ein Bild der lebenslangen Auseinandersetzung zwischen Fremdbestimmung (Gesetz) und Selbstbestimmung (Eintritt). Auch wenn Kafka das Gesetz nicht unbedingt im juristischen Sinn versteht, lässt das Gleichnis dennoch eine rechtstheoretische Deutung zu. So kann etwa auch das Nicht-Eintreten in das Gesetz als Erfolg interpretiert werden, weil so seine autoritative Qualität als Fremdbestimmung durch einen Akt der Selbstbestimmung aufgehoben wird.⁶ Der Mann vom Land hat in

⁶ Vgl. Christoph Bezemek (Hg.): «Vor dem Gesetz». Rechtswissenschaftliche Perspektiven zu Franz Kafkas «Türhüterlegende», Wien, München 2019. Darin: Jakob Rendl, Alexander Somek: Rechtsbestimmtheit, ästhetische Erfahrung und die Erlösung vom Normativen, 296: «Die Befreiung vom Recht».

dieser Deutung die Rolle übernommen, die im christlichen Glauben dem Messias zukommt: den Gläubigen von dem als «Zuchtmeister» verstandenen Gesetz und damit von der Strafe für die Sünde als Übertretung des göttlichen Gesetzes zu befreien.⁷

Der selbstbestimmte Planet. – Auch die Biologie ist eine ergiebige Quelle für literarische Utopien und Dystopien, die die Auswirkungen realer oder fiktiver biologischer Gegebenheiten (Fremdbestimmung) im menschlichen Kontext (Selbstbestimmung) zum Gegenstand haben. So thematisiert beispielsweise Mary Shellys *Frankenstein or the Modern Prometheus* (1818) die Grenzen der Medizin und Physiologie, H. G. Wells' *The Time Machine* (1895) die menschliche Evolution oder Brian Aldiss' *Helliconia* (1982–1985) die gesellschaftlichen Auswirkungen von radikalem «global change».

Aldiss' Trilogie beruht auf einer Idee, die ihrerseits im Bereich zwischen exakter Wissenschaft und Spekulation angesiedelt ist und die einen nachhaltigen Einfluss auf das gegenwärtige Verständnis des Verhältnisses zwischen Biologie und globalen Prozessen (Energieflüsse, Stoffkreisläufe) hatte. Ausgehend von Beobachtungen über die Atmosphärenchemie der Planeten und der relativen Temperaturkonstanz an der Erdoberfläche trotz zunehmender Intensität der Sonneneinstrahlung postulierte James Lovelock die Gaia-Hypothese: ein Rückkoppelungsmechanismus, bei dem die planetare Biologie ihre eigene Lebensgrundlage stabilisiert.⁸ Die Biosphäre wäre in dieser Betrachtungsweise ein selbstregulierendes und damit zumindest teilweise selbstbestimmtes System. Von Evolutionsbiologen wurde (und wird) dieses Konzept grösstenteils vehement kritisiert, da selbstregulierende Systeme entweder lebendig oder von lebendigen Wesen konstruiert sind. Die Darwinsche Evolution des Lebendigen setzt aber Variation und Selektion innerhalb einer Population von Individuen voraus. Da es nur eine einzige Biosphäre gibt, kann sie sich nicht durch einen evolutiven Prozess der 25%-Steigerung

⁷ Gal 3,24: «So ist das Gesetz unser Zuchtmeister gewesen auf Christus hin, damit wir durch den Glauben gerecht würden.»

⁸ James E. Lovelock: Gaia as seen through the atmosphere, in: *Atmospheric Environment* 6 (1972) 579–580.

der solaren Intensitäten angepasst haben. Spätere Formulierungen der Gaia-Hypothese gehen auf solche Kritik teilweise ein, etwa im Konzept der autopoietischen Systeme. Ungeachtet ihres empirischen Wahrheitsgehaltes ist die Gaia-Hypothese aber auch eine faszinierende Parabel über den Zusammenfall von Selbst- und Fremdbestimmung, sowohl auf der Ebene von individuell evolvierenden Organismen, die zugleich an der Bewahrung einer gemeinsamen Lebensgrundlage beteiligt sind, also auch aus der planetaren Perspektive der Biosphäre, die den fremdbestimmten kosmischen Gegebenheiten selbstbestimmt entgegentritt.

Begrenzung statt Aufhebung der Staatsgewalt. – Die übliche Begründung der Demokratie durch das Konzept der Volkssouveränität löst das Problem der Fremdbestimmung durch Herrschaftsgewalt nicht, weil die Souveränität als Merkmal der Staatsgewalt dadurch nicht aufgehoben wird. Wenn man nicht auf die Theorien einer möglichen (revolutionären) Umwandlung «verdorbener» Regierungsformen und damit auf die Aufhebung der herrschenden Staatsgewalt setzt, bleibt als Ausweg die institutionelle Lösung einer *begrenzten* Staatsgewalt, die immerhin ein Mehr an Selbstbestimmung verbunden mit einer Begrenzung der Fremdbestimmung verspricht. Die konkrete Gestaltung dieser institutionellen Lösung hat sich in den einzelnen Nationen – ausgehend vom Vorbild des englischen Staatsrechts – historisch unterschiedlich entwickelt, wobei stets folgende Grundelemente erkennbar sind: Begrenzung der Staatsgewalt durch Gewaltenteilung, Unterordnung der Macht unter die Herrschaft des Rechts, deren Kontrolle durch unabhängige Gerichte und politische Legitimation der Macht durch das Volk in freien Wahlen. Allerdings hat die Geschichte gezeigt, dass dieses hochkomplexe institutionelle System des Verfassungsstaates nur aufgrund einer bestimmten Struktur der Gesellschaft funktioniert, in der individuelle Freiheit als ebenso wertvoll gilt wie Gleichheit, soziale Gerechtigkeit und ökologische Verantwortung und in der alle diese Werte in einem Miteinander gewaltfrei verwirklicht werden. Das Bild eines Gesellschaftsvertrages aller Bürger als fiktive, aber ununterbrochen wirksame Grundlage von Staat und Gesellschaft zeigt eindrücklich die

Verbindung von Selbstbestimmung und Fremdbestimmung in diesem komplexen System rechtlich und politisch wirkender Schranken der Staatsgewalt.

Die Rolle der Art innerhalb der Lebensgemeinschaft. – Innerhalb der Biologie beschäftigt sich insbesondere die Ökologie mit den Regeln, die die räumliche Verteilung und das Zusammenleben der Organismen bestimmen. Im allgemeinen Verständnis erklärt sich das Verbreitungsgebiet einer einzelnen Art aus geographischen Gegebenheiten (Isolation) sowie ihren ökologisch relevanten Anpassungen. Die ökologische Nische kann betrachtet werden als «n-dimensionales Hypervolumen» abiotischer und biotischer Faktoren, innerhalb dessen Grenzen eine Art für unbegrenzte Zeit existieren kann.⁹ Für Mikroorganismen, die potentiell global verbreitet sein können, beschrieb der holländische Mikrobiologe Lourens Baas-Becking dieses Konzept als «alles is overal: maar het milieu selecteert» (alles ist überall, aber die Umwelt selektiert).¹⁰ Bereits in dieser Beziehung zwischen der Art und ihrem Habitat wird die Interaktion zwischen Selbst- und Fremdbestimmtheit ersichtlich. Darüber hinaus verändert der Organismus aber das besiedelte Habitat, zum Vor- oder Nachteil anderer Arten, im einfachsten Fall alleine durch die Nutzung der Ressourcen: Bäume beschatten den Waldboden, Mikroorganismen verwandeln Zucker in Gärungsprodukte wie Alkohol oder Essigsäure. Andere, ebenso fundamentale Veränderungen des Habitats durch sogenannte *ecosystem engineers* – wie die Bodenbildung durch die Aktivität der Regenwürmer oder der Rückstau von Gewässern durch die der Biber – erleichtern oder erschweren dessen Besiedelung durch weitere Arten. Die selbstbestimmte Existenz der einzelnen Art ist somit eingebunden in ein Netzwerk von Interaktionen mit anderen Arten, die sich das Habitat teilen.

Doch selbst die Biozönose (Lebensgemeinschaft) als Gesamtheit ist keine selbstbestimmte Einheit in dem Sinn, dass sie ausschliesslich

⁹ George E. Hutchinson. Concluding remarks, in: Cold Spring Harbor Symposium 22 (1957) 415–427.

¹⁰ Lourens G. M. Baas Becking: Geobiologie of inleiding tot de milieukunde, Den Haag 1934, 15.

eine Ansammlung von Arten darstellen würde, die alle optimal an das Habitat angepasst sind, das sie sich teilen. Die sogenannte «neutrale Theorie» betrachtet die Anpassung von Organismen an lokale ökologische Gegebenheiten nur als einen von mehreren Mechanismen, die insgesamt den Erfolg einer Art an einem Standort bestimmen. Ebenso wichtig sind andere Prozesse, die die einzelnen Biozönosen mit anderen zu sogenannten «Meta-Gemeinschaften» verknüpfen, insbesondere die Migrationsraten der Organismen zwischen den Habitaten. Im klassischen Beispiel der Inselbiogeographie¹¹ wird so der Artenreichtum auf (konzeptionellen) Inseln festgelegt aus dem Gleichgewicht zwischen «selbstbestimmten» Phänomenen innerhalb der Gemeinschaft (Aussterberaten, zum Beispiel aufgrund negativer Interaktionen) und dem «fremdbestimmten» Zustrom von neuen Individuen vom mehr oder weniger weit entfernten Festland.

Die Freiheit der Wissenschaft. – Das Zusammenspiel von Fremd- und Selbstbestimmung lässt sich auch im Prozess des wissenschaftlichen Fortschrittes beobachten. Fremdbestimmt ist in der Regel der Forschungsauftrag und die damit verbundene Richtungsentscheidung der Forschungstätigkeit, insbesondere in den ersten Jahren der wissenschaftlichen Tätigkeit oder in Bereichen, in denen Forschung mit hohem finanziellem Aufwand verbunden ist. Aber auch die zweckfreie akademische Grundlagenforschung, die scheinbar selbstbestimmt ihre Ziele formuliert, trägt immer einen Keim an Fremdbestimmtheit in sich, indem sie sich am Zeitgeist oder an den aktuellen Themen orientiert. Beispielsweise ist der klassisch arbeitende Taxonom, der über Jahrhunderte das Bild der organismischen Biologie massgeblich prägte, aus der zeitgenössischen Forschung weitgehend verschwunden. Fremdbestimmung bedeutet auch der Methodenzwang der jeweiligen Disziplin und die Notwendigkeit eines Vorwissens, das gelernt oder einer Information, die erfahren werden muss. Selbstbestimmt kann hingegen die Theoriebildung sein oder die Formulierung einer Hypothese aufgrund einer

¹¹ Robert H. MacArthur, Edward O. Wilson: *The Theory of Island Biogeography*, Princeton 1967.

Beobachtung, die den wissenschaftlichen Fortschritt einleitet und begleitet. Beide müssen – je nach Disziplin – durch Experimente, Quellen, Nachweise, Anerkennung durch weitgehend formalisierte Kommunikation, Formulierung von Gesetzmässigkeiten und andere Wege intersubjektiver Verständigung als «wahrscheinlich» begründet werden. Dieser Prozess ist überwiegend fremdbestimmt, trägt aber auch – vor allem am Anfang – selbstbestimmte Merkmale.

Die Entstehungsgeschichte dieses Textes liefert ein nicht ganz ernst gemeintes abschliessendes Beispiel für unsere These, dass Selbst- und Fremdbestimmung nicht ohneeinander denkbar sind. Als der Sohn den Call for Papers erhielt, kontaktierte er den Vater und fragte ihn, ob er Interesse habe, einen gemeinsamen Aufsatz zum Thema zu verfassen. Der Vater legte dem Sohn einen ersten Manuskriptentwurf vor, in dem er die These formulierte und mit Beispielen illustrierte. Auf dieser Grundlage erweiterte der Sohn anschliessend den Text um eine biologische Perspektive. Uns ist bewusst, dass unsere Betrachtungen Fachleuten der jeweiligen Disziplin für sich genommen oberflächlich erscheinen mögen. Dennoch hoffen wir, dass wir den intellektuellen Reiz eines derart interdisziplinären Dialoges vermitteln können.

conexus 4 (2021) 155–165

© 2021 Peter Pernthaler, Jakob Pernthaler. Dieser Beitrag darf im Rahmen der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 – Creative Commons: Namensnennung/ nicht kommerziell/keine Bearbeitungen – weiterverbreitet werden.



<https://doi.org/10.24445/conexus.2021.04.010>

Prof. Dr. Peter Pernthaler, Universität Innsbruck, Institut für Öffentliches Recht, Staats- und Verwaltungslehre, Innrain 52d, 6020 Innsbruck, Österreich

peter.pernthaler@uibk.ac.at

Prof. Dr. Jakob Pernthaler, Universität Zürich, Institut für Pflanzen- und Mikrobiologie, Limnologische Station, Seestrasse 187, 8802 Kilchberg

pernthaler@limnol.uzh.ch